

SELÇUKTÜRKİYAT

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ - SELÇUK UNIVERSITY JOURNAL OF STUDIES IN TURCOLOGY

Yıl / Year: 28 Sayı / Issue: 54 Nisan / April 2022 e-ISSN 2458-9071



N. Cevri Arıkan, 2022



SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

SELÇUK TÜRKİYAT

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

SELÇUK UNIVERSITY
JOURNAL OF STUDIES IN TURCOLOGY

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ / INTERNATIONAL REFEREED JOURNAL
e-ISSN 2458-9071

Yılda üç defa yayımlanan (nisan-ağustos-aralık), uluslararası hakemli,
yaygın süreli bir dergidir.

*International refereed and widespread periodical journal published three times in
one year (april-august-december).*

SAYI / ISSUE: 54–NİSAN / APRIL

KONYA 2022

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
SELÇUK UNIVERSITY JOURNAL OF STUDIES IN TURCOLOGY

Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nin dizinlendiği veri tabanları
Selçuk University Journal of Studies in Turcology is listed in the index of
ESCI (Emerging Sources Citation Index), ULAKBİM TR DİZİN, MLA, SOBIAD,
ASOS, İSAM, EBSCO, Research Data Bases

e-ISSN 2458-9071

NİSAN / APRIL 2022 – SAYI / ISSUE: 54

SÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Adına Sahibi

Owner on behalf of the Institute of Turkish Studies

Doç. Dr. Sefer SOLMAZ (Enstitü Müdürü / Institute Director)-*Selçuk Üniversitesi*

EDİTÖRLER / EDITORS

Yazı İşleri Müdürü-Baş Editör / Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Numan KÜÇÜKBALLI-*Selçuk Üniversitesi*

Alan Editörleri / Area Editors

Türk Dili ve Edebiyatı Editörü / Turkish Language and Literature Editor

Arş. Gör. Sezai DEMİRTAŞ-*Selçuk Üniversitesi*

Tarih Editörleri / History Editors

Arş. Gör. Abdul Metin ÇELİKBİLEK-*Selçuk Üniversitesi*

Arş. Gör. Abdullah BURGU-*Selçuk Üniversitesi*

Arkeoloji ve Sanat Tarihi Editörleri / Archeology and Art History Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ayben KAYIN-*Selçuk Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Sibel KARADEMİR-*Selçuk Üniversitesi*

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Doç. Dr. Mehmet Fatih BERK-*Necmettin Erbakan Üniversitesi*

Öğr. Gör. Derya Deniz GEZER-*Selçuk Üniversitesi*

Arş. Gör. Doğan Can AKTAN-*Selçuk Üniversitesi*

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Hatice AKSOY -*Selçuk Üniversitesi*

Arş. Gör. Havva YALDIZ-*Selçuk Üniversitesi*

Sekreteryaya / Secretariat

Mustafa DENİZ

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU - *Ankara Üniversitesi / Türkiye*

Prof. Dr. Ertan ÖRGEN – *Balıkesir Üniversitesi / Türkiye*

Prof. Dr. Kemal ÖZCAN – *Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye*

Prof. Dr. Mehmet Ali HACIGÖKMEN- *Selçuk Üniversitesi / Türkiye*

Prof. Dr. Mustafa TOKER - *Selçuk Üniversitesi / Türkiye*

Prof. Dr. Saadettin Yağmur GÖMEÇ - *Ankara Üniversitesi / Türkiye*

Doç. Dr. Elçin İBRAHİMOV- *Azerbaycan Millî Bilimler Akademisi / Azerbaycan*

Doç. Dr. Murat KARADEMİR - *Selçuk Üniversitesi / Türkiye*

Doç. Dr. Raşid HATUYEV - *Karachay İlim-İzlem İnstitut / Rusya Federasyonu*

Doç. Dr. Sefer SOLMAZ- *Selçuk Üniversitesi / Türkiye*

Doç. Dr. Şamil BATÇAYEV - *Karaçay-Çerkes Devlet Arşivi / Rusya Federasyonu*

Doç. Dr. Zehra ODABAŞI - *Selçuk Üniversitesi / Türkiye*

Dr. Öğr. Üyesi Nurdin USEEV- *Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi / Kırgızistan*

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Numan KÜÇÜKBALLI - *Selçuk Üniversitesi / Türkiye*

İLETİŞİM / CONTACTS**Adres / Address:**

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü

Alaaddin Keykubat Kampüsü 42031 Konya

Telefon: +90 0332 241 05 62

Belgeç / Fax: 241 04 47 web: <http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad>

e-mail: selcukturkiyat@gmail.com

TEKNİK HAZIRLIK / TECHNICAL PREPARATION**Grafik-Tasarım / Grafik-Design:**

Prof. Dr. Abdülgani ARIKAN-Selçuk Üniversitesi

Dizgi / Composition:

Arş. Gör. Abdul Metin ÇELİKBILEK-Selçuk Üniversitesi

Dergide yer alan yazıların dil ve bilim sorumluluğu yazara aittir.

The author responsible for their article content academically.

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdülğani ARIKAN	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah TEMİZKAN	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZKAN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurreşit Celil KARLUK	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet ÖZCAN	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL	Yeditepe Üniversitesi
Prof. Dr. Ali BORAN	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Ali TEMİZEL	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Uzay PEKER	Orta Doğu Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YAKICI	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Arif SARIÇOBAN	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Azmi ÖZCAN	Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram ÜREKLİ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Caner ARABACI	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ekrem ARIKOĞLU	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Emine YILMAZ	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Enderhan KARAKOÇ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK	Ardahan Üniversitesi
Prof. Dr. Fehmi KARESİOĞLU	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Feyzan GÖHER VURAL	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Hsing Tung WU	Ulusal Chengchi Üniversitesi / Tayvan
Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İlhami DURMUŞ	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. İrfan YILDIZ	Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal ÖZCAN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Konuralp ERCİLASUN	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali HACIGÖKMEN	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL	İstanbul Kültür Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet KIRBIYIK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet TEMEL	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Muharrem ÇEKEN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa BALCI	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa TOKER	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa UYAR	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Naciye YILDIZ	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Naile HACIZADE	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Necmi UYANIK	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Nurettin DEMİR	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Nurgül KILINÇ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan YAVUZ	Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. Osman ERAVŞAR	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Osman Gazi ÖZGÜDENLİ	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Osman KARATAY	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Osman KUNDURACI	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Soner HUNKAN	Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Peter Benjamin GOLDEN	Rutgers Üniversitesi / Amerika Birleşik Devletleri
Prof. Dr. Refik TURAN	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Rifat KÜTÜK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Saadettin Yağmur GÖMEÇ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Semra TUNÇ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Sinan GÖNEN	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Talip DOĞAN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Tasin GEMİL	Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca Üniversitesi / Romanya
Prof. Dr. Ufuk Deniz AŞCI	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Varis ÇAKAN	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Vedat GÜRBÜZ	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Yaşar SEMİZ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Yılmaz KOÇ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Yunus KOÇ	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki KAYMAZ	Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Bilal DEDEYEV	Bakü Mühendislik Üniversitesi / Azerbaycan
Doç. Dr. Çağatay BENHÜR	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Elçin İBRAHİMOV	Azerbaycan Millî Bilimler Akademisi / Azerbaycan
Doç. Dr. Fatih Mehmet BERK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Galina MISKINIENE	Vilnius Üniversitesi / Litvanya
Doç. Dr. Gülay APA KURTİŞOĞLU	Trakya Üniversitesi
Doç. Dr. Hakan KUYUMCU	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Marzena GODZINSKA	Varşova Üniversitesi / Polonya
Doç. Dr. Mehmet YASTI	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Murat KARADEMİR	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Raşid HATUYEV	Karachay İlim-İzlem İnstitut / Rusya Federasyonu
Doç. Dr. Sefer SOLMAZ	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Şamil BATÇAYEV	Karaçay-Çerkes Devlet Arşivi / Rusya Federasyonu
Doç. Dr. Zehra ODABAŞI	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇIPAN	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan ÖZTÜRK	Necmettin Erbakan Üniversitesi

54. SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF ISSUE 54

Prof. Dr. Ahmet KANKAL	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Alpaslan DEMİR	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. Abdul Mecit İSLAMOĞLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdulkadir EMEKSİZ	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah AYDIN	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Adem CEYHAN	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Fatih SAKALLI	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Hakan UZUN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Haşim KARPUZ	Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. İnci KUYULU ERSOY	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL	İstanbul Kültür Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Özdemir KOÇAK	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Sedat ADIGÜZEL	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman POLAT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Tahire MEMMED	Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası
Prof. Dr. Ülkü ELİUZ	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Yunus AYATA	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet EVİS	Mustafa Kemal Üniversitesi
Doç. Dr. Ayvaz MORKOÇ	Celal Bayar Üniversitesi
Doç. Dr. Beytullah BEKAR	Kırklareli Üniversitesi
Doç. Dr. Çağatay BENHÜR	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Emrah BOZOK	Milli Savunma Üniversitesi
Doç. Dr. Erkan AYGÖR	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih ERBAY	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Gülay APA KURTIŞOĞLU	Trakya Üniversitesi
Doç. Dr. Halil BALTACI	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Doç. Dr. KAMİL GIYNAŞ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Mevlüt GÜLMEZ	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Murat HANİLÇE	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa AKKUŞ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Özgür TÜRKER	Süleyman Demirel Üniversitesi
Doç. Dr. Selçuk PEKER	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Sıtkı NAZİK	Amasya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Azem SEVİNDİK	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah MERT	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Atilla KARTAL	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Büşra KARATAŞER	Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Gürol PEHLİVAN	Celal Bayar Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hacer KARA	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat TURGUT	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Özlem KUTKAN	Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Selim Serkan ÜKTEN	Aksaray Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Selda ÖZGÜN CİRTİL	Pamukkale Üniversitesi

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

YAYIM İLKELERİ

Odak ve Kapsam

Amaçları doğrultusunda Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nin (SUTAD) yayın odağında aşağıdaki hususlar bulunmaktadır:

- Türkolog'un uzmanlaşmasına yardım etmek,
- Türkolog akademisyenlere ve Türkoloji araştırmacılarına doğrudan katkıda bulunarak iki araştırma grubu arasında bir köprü görevi görmek,
- Türkoloji çalışmalarına bütünsel bir bakış açısı kazandırmak,
- Türkoloji'nin karşılaştığı eğitim ve araştırma sorunlarını hem kendi bağlamında hem de uluslararası karşılaştırmalarla değerlendirmek.

Ayrıca aşağıda belirtilen çalışmalar SUTAD'ın yayın kapsamındadır:

- Türk tarihi ve kültürü, Türk dili ve edebiyatı, Türk sanatındaki temel sorunları ve uygulamaları analiz eden çalışmalar,
- Aktif olarak Türkoloji öğretimi / öğrenme ve diğer uzmanların becerilerini ve stratejilerini geliştirmelerine yardımcı olan çalışmalar,
- Daha nitelikli araştırmacı olarak Türkoloji'nin gelişimini amaçlayan çalışmalar,
- Türkoloji ile ilgili geniş araştırmalar veya örnekler içeren çalışmalar,

Kısıtlamalar ve Değerlendirmeye Kabul Edilmeyen Başvurular

Aşağıda belirtilen alanlardaki çalışmalar SUTAD yayın kapsamı dışında olup değerlendirmeye kabul edilememektedir:

- Lisans düzeyindeki üniversitesi öğrencilerinin çalışmaları yayına kabul edilmez. Ancak, yüksek lisans ve / veya doktora öğrencilerinin Türkoloji çalışmaları kabul edilebilir bulunmuştur.
- Türkoloji alanı dışındaki temaları içeren çalışmalar kabul edilmez.
- Küçük bir araştırma grubu veya küçük bir örnekleme oranı ile yapılan çalışmalar yayın için kabul edilmemektedir.
- Ayrıca, bu çalışmalar eğitim bilimleri, iktisadi ve idari bilimler gibi destekleyici alanlara yönlendirilir.
- Ders kitaplarını analiz etmek ve değerlendirmek, edebiyat derlemeleri ve kitap analizleri SUTAD yayın kapsamına girmemektedir.

Yayın Sıklığı

Uluslararası hakemli bir dergi olan SUTAD yılda üç kez yayımlanmaktadır. Bir yılda sadece iki özel sayı yayımlanabilir. Özel hususlara ilişkin duyurular yayımlanmadan en az bir yıl önce yapılır. Özel konularda ele alınacak konular *Yayın Kurulu* tarafından mevcut tartışmaların odak noktası olacak şekilde belirlenir ve böylece özel konu Türkoloji'ye rehberlik edebilir.

Yayın Dili

SUTAD'ın ana yayın dilleri *Türkçe* ve *İngilizce*dir. Bunun dışında makaleler *Almanca*, *Rusça* veya *modern Türk lehçeleri* olarak da gönderilebilir. Gönderilen makale gramer kurallarına ve ilgili bilimsel literatüre uygun olmalıdır.

Makalenin kabulünden sonra, son kopya her iki dilde de sunulmalıdır. Sunulan son kopyalar SUTAD'ın dil editörleri (İngilizce, Rusça, Almanca, Türkçe ve modern Türk lehçeleri) tarafından

kontrol edilir. Dil editörleri, yetersizlik durumunda düzeltme yazımı talep edebilir. Belgenin tesliminden yazarlar sorumludur.

Derginin Bölümleri

Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nde sadece **özgün araştırma makaleleri** yayımlanır.

Açık Erişim Politikası

SUTAD açık erişim politikasını benimser. Bilgiye açık erişim, bilginin küresel değerini geliştirdiği için insanlığa fayda sağlar. SUTAD, Açık Erişim Girişimi'ni de desteklemektedir.

SUTAD, Selçuk Üniversitesi yayıncısı, hiçbir elektronik kütüphane erişimi için hiçbir kütüphane veya okuyucunun yayın ücreti ödemeyeceğini garanti etmektedir.

SUTAD, makale incelemesi veya basımı ve makalelere erişim için herhangi bir ücret talep etmediğinden, gelir kaynağı yoktur. Bu doğrultuda, SUTAD'a sunulan makalelerin aşağıdaki maddi yükümlülükleri yazarlara aittir:

- Türkoloji çalışmaları Türkçe, İngilizce, Rusça, Almanca ve modern Türk lehçelerinde tam metin olarak yayımlanmaktadır. Derginin bu amaçla herhangi bir çeviri hizmeti yoktur.
- İntihal tespiti, mizanpajı ve taslağı, referanslar, atıf ve atıf kontrolüyle ilgili tüm masraflar yazar(lar)a aittir.

Gizlilik Beyanı

SUTAD dergi yönetim sistemine girilen isim ve elektronik posta adresleri gibi kişisel bilgiler, yalnızca bu derginin ve Selçuk Üniversitesi'nin bilimsel amaçları doğrultusunda kullanılacaktır. Bu bilgiler başka bir amaç veya bölüm için kullanılmayacak olup, üçüncü taraflarla paylaşılmayacaktır.

Arşivleme

SUTAD'da yayımlanan tüm makalelere ait üst veriler ve tam metinler XML ve pdf formatında 3. parti bulut bir sunucuda erişime kapalı bir şekilde saklanır. Ayrıca TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal Bilimler Veritabanı aracılığıyla tüm makaleler pdf formatında ULAKBİM sunucularında saklanmakta ve sunulmaktadır.

Dizinler

ULAKBİM, Sosyal ve Beşeri Bilimleri Veri Tabanı, MLA, SOBIAD, ASOS, İSAM, EBSCO, Research Data Bases, Clarivate Analytics (ESCI)

YAYINLAMA POLİTİKALARI

Telif Hakkı Devri

SUTAD'a yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar, daha önce herhangi bir şekilde yayımlanmamış veya herhangi bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün çalışma niteliği taşımalıdır.

Yazarlar çalışmalarının telif hakkından feragat etmeyi kabul ederek değerlendirme için gönderimle birlikte çalışmalarının telif hakkını Selçuk Üniversitesi'ne devretmek zorundadır. SUTAD Yayın Kurulu makalenin yayımlanması konusunda yetkili kılınır. Bununla birlikte yazarların aşağıdaki hakları saklıdır;

- Patent hakları,
- Telif hakkı dışında kalan bütün tescil edilmemiş haklar,
- Çalışmayı satmamak koşulu ile kendi amaçları için çoğaltma hakkı,

- Yazarın kendi kitap ve diğer akademik çalışmalarında, kaynak göstermesi koşuluyla, çalışmanın tümü ya da bir bölümünü kullanma hakkı,
- Çalışma künyesini belirtmek koşuluyla kişisel web sitelerinde veya üniversitesinin açık arşivinde bulundurma hakkı.

SUTAD'a çalışma gönderecek yazarlar, "Telif Hakkı Devir Formu" belgesini doldurmalıdır. Yazar(lar) doldurdukları formu ıslak imza ile imzalamalıdır. İmzalanan form taranarak sistem üzerinden çalışma gönderim adımlarının 4.'sünde ek dosya yükleme seçeneği ile yüklenmelidir. Telif Hakkı Devir Formunu iletmeyen yazarların çalışmaları yayınlanmaz.

Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci

Kör hakemlik, bilimsel yayınların en yüksek kalite ile yayınlanması için uygulanan bir yöntemdir. Bu yöntem, bilimsel çalışmaların nesnel (objektif) bir şekilde değerlendirilme sürecinin temelini oluşturmaktadır ve birçok bilimsel dergi tarafından tercih edilmektedir. Hakem görüşleri, SUTAD'ın yayın kalitesinde belirleyici bir yere sahiptir. SUTAD'a gönderilen tüm çalışmalar aşağıda belirtilen aşamalara göre körleme yoluyla değerlendirilmektedir.

Körleme Hakemlik Türü

SUTAD, tüm çalışmaların değerlendirme sürecinde çifte körleme yöntemini kullanmaktadır. Çift körleme yönteminde çalışmaların yazar ve hakem kimlikleri gizlenmektedir.

İlk Değerlendirme Süreci

SUTAD'a gönderilen çalışmalar ilk olarak editörler tarafından değerlendirilir. Bu aşamada, derginin amaç ve kapsamına uymayan, Türkçe ve İngilizce olarak dil ve anlatım kuralları açısından zayıf, bilimsel açıdan kritik hatalar içeren, özgün değeri olmayan ve yayın politikalarını karşılamayan çalışmalar reddedilir. Reddedilen çalışmaların yazarları, gönderim tarihinden itibaren en geç iki ay içerisinde bilgilendirilir. Uygun bulunan çalışmalar ise ön değerlendirme için çalışmanın ilgili olduğu alana yönelik bir alan editörüne gönderilir.

Ön Değerlendirme Süreci

Ön değerlendirme sürecinde alan editörleri çalışmaların, giriş ve alanyazın, yöntem, bulgular, sonuç, değerlendirme ve tartışma bölümlerini dergi yayın politikaları ve kapsamı ile özgünlük açısından ayrıntılı bir şekilde inceler. Bu inceleme sonucunda uygun bulunmayan çalışmalar en geç bir ay içerisinde alan editörü değerlendirme raporu ile birlikte iade edilir. Uygun bulunan çalışmalar ise hakemlendirme sürecine alınır.

Hakem Atama Süreci

Çalışmalar içeriğine ve hakemlerin uzmanlık alanlarına göre hakem ataması yapılır. Çalışmayı inceleyen alan editörü, SUTAD hakem havuzundan uzmanlık alanlarına göre en az iki hakem önerisinde bulunur veya çalışmanın alanına uygun yeni hakem önerebilir. Alan editöründen gelen hakem önerileri editörler tarafından değerlendirilir ve çalışmalar hakemlere iletilir. Hakemler değerlendirdikleri çalışmalar hakkındaki hiçbir süreci ve belgeyi paylaşmayacakları hakkında garanti vermek zorundadır.

Hakem Raporları

Hakem değerlendirmeleri genel olarak çalışmaların; özgünlük, kullanılan yöntem, etik kurallara uygunluk, bulguların ve sonuçların tutarlı bir şekilde sunumu ve alanyazın açısından incelenmesine dayanmaktadır. Bu inceleme aşağıdaki unsurlara göre yapılır:

1. *Giriş ve alanyazın:* Değerlendirme raporu çalışmada ele alınan problemin sunumu ve amaçları, konunun önemi, konuyla ilgili alanyazının kapsamı, güncelliği ve çalışmanın özgünlüğü hakkında görüş içerir.

2. *Yöntem*: Değerlendirme raporu, kullanılan yöntemin uygunluğu, araştırma grubunun seçimi ve özellikleri, geçerlik ve güvenilirlik ile ilgili bilgilerin yanı sıra veri toplama ve analiz süreci hakkında görüş içerir.
3. *Bulgular*: Değerlendirme raporu, yöntem çerçevesinde elde edilen bulguların sunumu, analiz yöntemlerinin doğruluğu, araştırmanın amaçları ile erişilen bulguların tutarlılığı, ihtiyaç duyulan tablo, şekil ve görsellerin verilmesi, kullanılan testlerin kavramsal açıdan değerlendirilmesine yönelik görüşler içerir.
4. *Değerlendirme ve tartışma*: Değerlendirme raporu, bulgulara dayalı olarak konunun tartışılması, araştırma sorusuna/larına ve hipoteze/lere uygunluk, genellenebilirlik ve uygulanabilirlik ile ilgili görüş içerir.
5. *Sonuç ve öneriler*: Değerlendirme raporu alanyazına katkı, gelecekte yapılabilecek çalışmalara ve alandaki uygulamalara yönelik öneriler hakkında görüş içerir.
6. *Stil ve anlatım*: Değerlendirme raporu, çalışma başlığının içeriği kapsamı, Türkçe'nin kurallara uygun kullanımı, gönderme ve referansların APA 6 kurallarına uygun olarak tam metnin diline uygun verilmesi ile ilgili görüş içerir.
7. *Genel değerlendirme*: Değerlendirme raporu çalışmanın bir bütün olarak özgünlüğü, eğitim alanyazınına ve alandaki uygulamalara sağladığı katkı hakkında görüş içerir.

Değerlendirme sürecinde hakemlerin çalışmanın tipografik özelliklerine göre düzeltme yapmaları beklenmemektedir.

Hakem Değerlendirme Süreci

Hakem değerlendirme süreci için hakemlere verilen süre **6 haftadır**. Hakemlerden veya editörlerden gelen düzeltme önerilerinin yazarlar tarafından "düzeltme yönergesi" doğrultusunda 1 ay içerisinde tamamlanması zorunludur. Hakemler bir çalışmanın düzeltmelerini inceleyerek uygunluğuna karar verebilecekleri gibi gerekliyse birden çok defa düzeltme talep edebilir.

Değerlendirme Sonucu

Hakemlerden gelen görüşler, alan editörü tarafından en geç 2 hafta içerisinde incelenir. Bu inceleme sonucunda alan editörü çalışmaya ilişkin nihai kararını editörlere iletir.

Yayın Kurulu Kararı

Editörler, alan editörü ve hakem görüşlerine dayanarak çalışma ile ilgili yayın kurulu görüşlerini hazırlar. Hazırlanan görüşler editör tarafından alan editörü ve hakem önerileri ile birlikte en geç 1 hafta içerisinde yazar(lar)a iletir. Bu süreçte olumsuz görüş verilen çalışmalar intihal denetimi talep edilmeksizin iade edilir. Olumlu görüş verilen çalışmalar için son karar, intihal denetim raporları sonuçlarına göre verilir.

Yayın Değerlendirme Süreci Ne Kadar Sürmektedir?

SUTAD'a gönderilen çalışmaların yayın değerlendirme sürecinin yaklaşık 3 ay içerisinde sonuçlandırılması öngörülmektedir. Ancak, hakem ya da editörlerin yazar(lar)dan düzeltme istedikleri tarih ile yazar(lar)ın düzeltmeleri tamamladıkları tarih arasındaki süre, bu 3 aylık süreye dâhil edilmemektedir.

Çevrimiçi Çalışma Gönderme Rehberi

SUTAD'da değerlendirilmek üzere çalışma gönderecek yazar(lar) <http://www.selcuk.edu.tr/turkiyat/tr> adresinde yer alan dergi yönetim sistemine üye olarak gönderim gerçekleştirebilir.

Yazar(lar) üye olmak ve çalışma göndermek için "Çevrim İçi Çalışma Gönderme Rehberi"nde yer alan yönergeleri takip etmelidir.

Düzeltilme Yönergesi ve Yükleme Rehberi

SUTAD'da değerlendirme sürecindeki çalışmalar için editörler, alan editörleri ve/veya hakemler tarafından bir defa veya daha fazla düzeltme ve iyileştirme talep edilebilir.

Yazar(lar) talep edilen düzeltme ve iyileştirme önerilerinin nesnel ve çalışmanın özgünlüğünü artırıcı nitelikte olduğunun bilinciyle düzeltme ve iyileştirmeleri eksiksiz, açıklayıcı ve zamanında tamamlamakla yükümlüdür.

Yazar(lar) talep edilen düzeltme ve iyileştirmeleri "Düzeltilme Yönergesi ve Yükleme Rehberi"nde belirtilen koşullara göre sisteme yüklemelidir.

Çalışma/Makale Geri Çekme

SUTAD araştırmacı ve kütüphaneciler için bütünsel ve eksiksiz yayıncılığı önemsemektedir. Bunu sağlamanın güvenilir özgün araştırma makalelerini yayınlamak olduğu bilincindedir. SUTAD yayın politikaları gereği, bir çalışma veya makalenin geri çekilmesi aşamasında yazar(lar)a ve yayın kuruluna düşen görev ve sorumluluklar aşağıda verilmiştir.

Yazarlar

Yazar(lar)ın yayınlanmış, erken görünüm veya değerlendirme aşamasındaki çalışmasıyla ilgili bir yanlış ya da hatayı fark etmesi durumunda, geri çekme işlemlerinde dergi editörüyle işbirliği yapma yükümlülüğü bulunmaktadır.

Değerlendirme aşamasındaki çalışmasını geri çekme talebinde bulunmak isteyen yazar(lar), "Geri Çekme Formu"nu doldurarak her bir yazarın ıslak imzası ile imzalanmış ve taratılmış hâlini selcukturkiyat@gmail.com / turkiyat@selcuk.edu.tr adresi üzerinden e-posta aracılığıyla yayın kuruluna iletmekle yükümlüdür. Yayın Kurulu geri çekme bildirimini inceleyerek en geç bir hafta içerisinde dönüş sağlar. Telif hakları SUTAD'a gönderim aşamasında devredilmiş çalışmaların geri çekme isteği yayın kurulu tarafından onaylanmadıkça yazarlar çalışmasını başka bir dergiye değerlendirme için gönderemezler.

Editörler

SUTAD yayın kurulu; yayınlanmış, erken görünümdeki veya değerlendirme aşamasındaki bir çalışmaya ilişkin telif hakkı ve intihal şüphesi oluşması durumunda, çalışmayla ilgili soruşturma başlatma yükümlülüğü taşır.

Yayın kurulu yapılan soruşturma sonucunda değerlendirme aşamasındaki çalışmada telif hakkı ve intihal yapıldığını tespit etmesi durumunda çalışmayı değerlendirmeden geri çeker ve tespit edilen durumları detaylı bir şekilde kaynak göstererek yazarlara iade eder.

Yayın kurulu, yayınlanmış veya erken görünümdeki bir çalışmada telif hakkı ihlali ve intihal yapıldığını tespit etmesi durumunda, en geç bir hafta içerisinde aşağıdaki geri çekme ve bildiri işlemlerini gerçekleştirir.

Etik ihlali tespit edilen çalışmanın;

1. Elektronik gösterimdeki başlığının başına "**Geri Çekildi:**" ibaresi eklenir.
2. Elektronik gösterimdeki Öz ve Tam Metin içerikleri yerine çalışmanın geri çekilme gerekçeleri, detaylı kanıt kaynakları varsa yazar(lar)ın bağlı olduğu kurum ve kuruluşların konu hakkındaki bildirimleri ile birlikte yayınlanır.
3. Dergi web sitesinin ana sayfasından geri çekme bildirimini ilan edilir.
4. Geri çekme tarihinden itibaren ilk yayınlanacak sayının elektronik ve basılı kopyasının içindekiler listesine "**Geri Çekildi: Çalışma Başlığı**" şeklinde eklenir, birinci sayfasından başlamak koşuluyla geri çekme nedenleri ve buna kaynak gösterilen orijinal alıntılar kamuoyu ve araştırmacılarla paylaşılır.
5. Yazar(lar)ın bağlı olduğu kuruluş(lar)a yukarıdaki geri çekme bildirimleri iletilir.

6. Yukarıda sıralanan geri çekme bildirimleri Derginin dizinlendiği kurum ve kuruluşlar ile Milli Kütüphane Başkanlığı'na izin sistemleri ve kataloglara kaydedilmesi için iletilir.

Ayrıca SUTAD Yayın Kurulu etik ihlalde bulunan çalışma yazar(lar)ının daha önce yayınlanmış çalışmalarının yayın evlerine veya yayın kurullarına, yayınlanan çalışmaların geçerlik ve güvenilirliğini güvence altına almalarını veya geri çekmelerini önerebilir.

Değerlendirme Sonucuna İtiraz Etme

SUTAD'da değerlendirme sonucu yazar(lar)a iletilen yayın kurulu ve bilim kurulu görüşlerine yazar(lar)ın itiraz etme hakkı saklıdır. Yazar(lar), çalışmaları için yapılan değerlendirme sonucu görüş ve yorumlara ilişkin itiraz gerekçelerini bilimsel bir dille ve dayanaklarını referans göstererek selcukturkiyat@gmail.com / turkiyat@selcuk.edu.tr adresine e-postayla iletmelidir. Yapılan itirazlar yayın kurulu tarafından en geç bir ay içerisinde incelenerek (Çalışmanın alan editörü ve hakemlerine yapılan itirazlar hakkında görüş talep edilebilir.) yazar(lar)a olumlu veya olumsuz dönüş sağlanır. Yazar(lar)ın değerlendirme sonucuna itirazları olumlu bulunması durumunda, yayın kurulu çalışmanın konu alanına uygun yeni hakemlendirme yaparak değerlendirme sürecini yeniden başlatır.

ETİK SORUMLULUKLAR

Yayın Etiği

SUTAD'da uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. SUTAD yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşıması beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar oluşturulurken açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır. COPE'nin "Politikalar ve Uygulamalar" belgesi ile ilgili olarak bk. <https://publicationethics.org>.

Yazarların Etik Sorumlulukları

SUTAD'a çalışma gönderen yazar(lar)ın aşağıdaki etik sorumluluklara uyması beklenmektedir:

- Yazar(lar)ın gönderdikleri çalışmaların özgün olması beklenmektedir. Yazar(lar)ın başka çalışmalardan yararlanmaları veya başka çalışmaları kullanmaları durumunda eksiksiz ve doğru bir biçimde atıfta bulunmaları ve/veya alıntı yapmaları gerekmektedir.
- Çalışmanın oluşturulmasında içeriğe entelektüel açıdan katkı sağlamayan kişiler, yazar olarak belirtilmemelidir.
- Yayınlanmak üzere gönderilen tüm çalışmaların varsa çıkar çatışması teşkil edebilecek durumları ve ilişkileri açıklanmalıdır.
- Yazar(lar)dan değerlendirme süreçleri çerçevesinde makalelerine ilişkin ham veri talep edilebilir, böyle bir durumda yazar(lar) beklenen veri ve bilgileri yayın kurulu ve bilim kuruluna sunmaya hazır olmalıdır.

- Yazar(lar) kullanılan verilerin kullanım haklarına, araştırma/analizlerle ilgili gerekli izinlere sahip olduklarını veya deney yapılan deneklerin rızasının alındığını gösteren belgeye sahip olmalıdır.
- Yazar(lar)ın yayınlanmış, erken görünüm veya değerlendirme aşamasındaki çalışmasıyla ilgili bir yanlış ya da hatayı fark etmesi durumunda, dergi editörünü veya yayıncıyı bilgilendirme, düzeltme veya geri çekme işlemlerinde editörle işbirliği yapma yükümlülüğü bulunmaktadır.
- Yazarlar çalışmalarını aynı anda birden fazla derginin başvuru sürecinde bulunduramaz. Her bir başvuru önceki başvurunun tamamlanmasını takiben başlatılabilir. Başka bir dergide yayınlanmış çalışma SUTAD'a gönderilemez.
- Değerlendirme süreci başlamış bir çalışmanın yazar sorumluluklarının değiştirilmesi (Yazar ekleme, yazar sırası değiştirme, yazar çıkartma gibi) teklif edilemez.

Editörlerin Etik Görev ve Sorumlulukları

SUTAD editör ve alan editörleri, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayımlanan "COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors" ve "COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors" rehberleri temelinde aşağıdaki etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır:

Genel görev ve sorumluluklar

Editörler, SUTAD'da yayımlanan her yayından sorumludur. Bu sorumluluk bağlamında editörler, aşağıdaki rol ve yükümlülükleri taşımaktadır:

- Okuyucuların ve yazarların bilgi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik çaba sarf etme,
- Sürekli olarak derginin gelişimini sağlama,
- Dergide yayınlanan çalışmaların kalitesini geliştirmeye yönelik süreçleri yürütme,
- Düşünce özgürlüğünü destekleme,
- Akademik açıdan bütünlüğü sağlanma,
- Fikrî mülkiyet hakları ve etik standartlardan taviz vermeden iş süreçlerini devam ettirme,
- Düzeltme, açıklama gerektiren konularda yayın açısından açıklık ve şeffaflık gösterme.

Okuyucu ile ilişkiler

Editörler tüm okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcıların ihtiyaç duydukları bilgi, beceri ve deneyim beklentilerini dikkate alarak karar vermelidir. Yayımlanan çalışmaların okuyucu, araştırmacı, uygulayıcı ve bilimsel alanyazına katkı sağlamasına ve özgün nitelikte olmasına dikkat etmelidir. Ayrıca editörler okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak, açıklayıcı ve bilgilendirici geri bildirim vermekle yükümlüdür.

Yazarlar ile ilişkiler

Editörlerin yazarlara karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörler, çalışmaların önemi, özgün değeri, geçerliliği, anlatımın açıklığı ve derginin amaç ve hedeflerine dayanarak olumlu ya da olumsuz karar vermelidir.
- Yayın kapsamına uygun olan çalışmaların ciddi problemi olmadığı sürece ön değerlendirme aşamasına almalıdır.
- Editörler, çalışma ile ilgili ciddi bir sorun olmadıkça, olumlu yöndeki hakem önerilerini göz ardı etmemelidir.
- Yeni editörler, çalışmalara yönelik olarak önceki editör(ler) tarafından verilen kararları ciddi bir sorun olmadıkça değiştirmemelidir.

- "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" mutlaka yayınlanmalı ve editörler tanımlanan süreçlerde yaşanabilecek sapmaların önüne geçmelidir.
- Editörler yazarlar tarafından kendilerinden beklenecek her konuyu ayrıntılı olarak içeren bir "Yazar Rehberi" yayınlamalıdır. Bu rehberler belirli zaman aralıklarında güncellenmelidir.
- Yazarlara açıklayıcı ve bilgilendirici şekilde bildirim ve dönüş sağlanmalıdır.

Hakemler ile ilişkiler

Editörlerin hakemlere karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Hakemleri çalışmanın konusuna uygun olarak belirlemelidir.
- Hakemlerin değerlendirme aşamasında ihtiyaç duyacakları bilgi ve rehberleri sağlamakla yükümlüdür.
- Yazarlar ve hakemler arasından çıkar çatışması olup olmadığını gözetmek durumundadır.
- Körlük hakemlik bağlamında hakemlerin kimlik bilgilerini gizli tutmalıdır.
- Hakemleri tarafsız, bilimsel ve nesnel bir dille çalışmayı değerlendirmeleri için teşvik etmelidir.
- Hakemleri zamanında dönüş ve performans gibi ölçütlerle değerlendirmelidir.
- Hakemlerin performansını artırıcı uygulama ve politikalar belirlemelidir.
- Hakem havuzunun dinamik şekilde güncellenmesi konusunda gerekli adımları atmalıdır.
- Nezaketsiz ve bilimsel olmayan değerlendirmeleri engellemelidir.
- Hakem havuzunun geniş bir yelpazeden oluşması için adımlar atmalıdır.

Yayın kurulu ile ilişkiler

Editörler, tüm yayın kurulu üyelerinin süreçleri yayın politikaları ve yönergelere uygun ilerletmesini sağlamalıdır. Yayın kurulu üyelerini yayın politikaları hakkında bilgilendirmeli ve gelişmelerden haberdar etmelidir. Yeni yayın kurulu üyelerini yayın politikaları konusunda eğitmeli, ihtiyaç duydukları bilgileri sağlamalıdır.

Ayrıca editörler;

- Yayın kurulu üyelerinin çalışmaları tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirmelerini sağlamalıdır.
- Yeni yayın kurulu üyelerini, katkı sağlayabilir ve uygun nitelikte belirlemelidir.
- Yayın kurulu üyelerinin uzmanlık alanına uygun çalışmaları değerlendirme için göndermelidir.
- Yayın kurulu ile düzenli olarak etkileşim içerisinde olmalıdır.
- Yayın kurulu ile belirli aralıklarla yayın politikalarının ve derginin gelişimi için toplantılar düzenlemelidir.

Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler ve yayıncı arasındaki ilişki editöryal bağımsızlık ilkesine dayanmaktadır. Editörler ile yayıncı arasında yapılan yazılı sözleşme gereği, editörlerin alacağı tüm kararlar yayıncı ve dergi sahibinden bağımsızdır.

Editöryal ve kör hakemlik süreçleri

Editörler; dergi yayın politikalarında yer alan "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" politikalarını uygulamakla yükümlüdür. Bu bağlamda editörler her çalışmanın adil, tarafsız ve zamanında değerlendirme sürecinin tamamlanmasını sağlar.

Kalite güvencesi

Editörler; dergide yayınlanan her makalenin dergi yayın politikaları ve uluslararası standartlara uygun olarak yayınlanmasından sorumludur.

Kişisel verilerin korunması

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda yer alan deneklere veya görsellere ilişkin kişisel verilerin korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan bireylerin açık rızası belgeli olmadığı sürece çalışmayı reddetmekle görevlidir. Ayrıca editörler; yazar, hakem ve okuyucuların bireysel verilerini korumaktan sorumludur.

Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan deneklere ilişkin etik kurul onayı, deneysel araştırmalara ilişkin izinlerin olmadığı durumlarda çalışmayı reddetmekle sorumludur.

Etik kurul izni ve onayı: Katılımcılardan anket, ölçek, görüşme, gözlem vb. yollarla veri toplamayı gerektiren araştırmalar için etik kurul izni alındığı aday makale içinde belirtilmelidir. Veri toplama sürecinde etik hususlara hassasiyet gösterildiğinin kanıtları (başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için izin alınması gibi) çalışma içinde sunulmalıdır.

Olası suistimal ve görevi kötüye kullanmaya karşı önlem

Editörler; olası suistimal ve görevi kötüye kullanma işlemlerine karşı önlem almakla yükümlüdür. Bu duruma yönelik şikâyetlerin belirlenmesi ve değerlendirilmesi konusunda titiz ve nesnel bir soruşturma yapmanın yanı sıra, konuyla ilgili bulguların paylaşılması editörün sorumlulukları arasında yer almaktadır.

Akademik yayın bütünlüğünü sağlamak

Editörler çalışmalarda yer alan hata, tutarsızlık ya da yanlış yönlendirme içeren yargıların hızlı bir şekilde düzeltilmesini sağlamalıdır.

Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler; yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet hakkını korumakla, olası ihlallerde derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunmakla yükümlüdür. Ayrıca editörler yayınlanan tüm makalelerdeki içeriklerin başka yayınların fikri mülkiyet haklarını ihlal etmemesi adına gerekli önlemleri almakla yükümlüdür. bk. *İntihal Denetimi*

Yapıcılık ve tartışmaya açıklık

Editörler;

- Dergide yayınlanan eserlere ilişkin ikna edici eleştirileri dikkate almalı ve bu eleştirilere yönelik yapıcı bir tutum sergilemelidir.
- Eleştirilen çalışmaların yazar(lar)ına cevap hakkı tanınmalıdır.
- Olumsuz sonuçlar içeren çalışmaları göz ardı etmemeli ya da dışlamamalıdır.

Şikâyetler

Editörler; yazar, hakem veya okuyuculardan gelen şikâyetleri dikkatlice inceleyerek aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde yanıt vermekle yükümlüdür.

Politik ve Ticari kaygılar

Dergi sahibi, yayıncı ve diğer hiçbir politik ve ticari unsur, editörlerin bağımsız karar almalarını etkilemez.

Çıkar çatışmaları

Editörler; yazar(lar), hakemler ve diğer editörler arasındaki çıkar çatışmalarını göz önünde bulundurarak, çalışmaların yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde tamamlamasını garanti eder.

Hakemlerin Etik Sorumlulukları

Tüm çalışmaların "Körleme Hakemlik" ile değerlendirilmesi yayın kalitesini doğrudan etkilemektedir. Bu süreç yayının nesnel ve bağımsız değerlendirilmesi ile güven sağlar. SUTAD değerlendirme süreci çift taraflı kör hakemlik ilkesiyle yürütülür. Hakemler yazarlar ile doğrudan iletişime geçemez, değerlendirme ve yorumlar dergi yönetim sistemi aracılığıyla iletilir. Bu süreçte değerlendirme formları ve tam metinler üzerindeki hakem yorumları editör aracılığıyla yazar(lar)a iletilir. Bu bağlamda SUTAD için çalışma değerlendiren hakemlerin aşağıdaki etik sorumluluklara sahip olması beklenmektedir:

- Sadece uzmanlık alanı ile ilgili çalışma değerlendirmeyi kabul etmelidir.
- Tarafsızlık ve gizlilik içerisinde değerlendirme yapmalıdır.
- Değerlendirme sürecinde çıkar çatışması ile karşı karşıya olduğunu düşünürse, çalışmayı incelemeyi reddederek, dergi editörünü bilgilendirmelidir.
- Gizlilik ilkesi gereği inceledikleri çalışmaları değerlendirme sürecinden sonra imha etmelidir. İnceledikleri çalışmaların sadece nihai versiyonlarını ancak yayımlandıktan sonra kullanabilir.
- Değerlendirmeyi nesnel bir şekilde sadece çalışmanın içeriği ile ilgili olarak yapmalıdır. Milliyet, cinsiyet, dini inançlar, siyasi inançlar ve ticari kayguların değerlendirmeye etki etmesine izin vermemelidir.
- Değerlendirmeyi yapıcı ve nazik bir dille yapmalıdır. Düşmanlık, iftira ve hakaret içeren aşağılayıcı kişisel yorumlar yapmamalıdır.
- Değerlendirmeyi kabul ettikleri çalışmayı zamanında ve yukarıdaki etik sorumluluklarda gerçekleştirmelidir.

Yayıncının Etik Sorumlulukları

SUTAD yayıncısı olan Selçuk Üniversitesi, kâr amacı gütmeyen kamu yararına çalışan bir sivil toplum kuruluşudur. Selçuk Üniversitesi kuruluş felsefesi gereği, SUTAD ilişkisini uluslararası standartlarda kamuya mal etmek amacıyla SUTAD'ı yayımlamaktadır. Bu bağlamda Selçuk Üniversitesi ve Yönetim Kurulu, SUTAD ile ilgili aşağıdaki etik sorumlulukların bilinciyle hareket etmektedir:

- Editörler, SUTAD'a gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
- Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
- SUTAD'da yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlüğünü üstlenir.
- Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

Etik Olmayan Bir Durumla Karşılaşırsanız

SUTAD'da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen selcukturkiyat@gmail.com / turkiyat@selcuk.edu.tr adresine e-posta yoluyla bildirin.

KABULDEN SONRA

SUTAD'da değerlendirme sonucu kabul edilen çalışmalar sırasıyla; intihal kontrolünün yapılması, kaynakça düzenlemesi, gönderme ve atıf kontrolü, mizanpaj ve dizgisinin yapılması, DOI numarasının verilmesi ve erken görünüme açılması süreçlerinden geçer. Erken görünümde yayınlanan çalışmalar yayın kurulunun uygun bulunduğu cilt ve sayıda yayınlanır.

SUTAD makale işlem ücreti (değerlendirme ücreti veya basım ücreti) ve makalelere erişim için abonelik ücreti talep etmediği için hiçbir gelir kaynağı bulunmamaktadır. Ancak, değerlendirme sonucu kabul edilen çalışmaların aşağıdaki bazı başlıklara ilişkin maddi yükümlülükleri yazar(lar)ın sorumluluğundadır.

İntihal Denetimi

SUTAD yayın etiği gereği "Kör Hakemlik Değerlendirme Süreci"nden geçmiş her çalışmanın bütünlüğünü korumak adına intihal denetiminden geçirilmesini zorunlu kılar. Bu kapsamda her çalışmanın Türkçe ve İngilizce nüshaları yayın kurulunun uygun bulunduğu bir firma tarafından intihal denetiminden geçirilir. Denetim kapsamında oluşan maddi sorumluluklar yazar(lar)a aittir.

İntihal denetimi iThenticate yazılımları aracılığıyla gerçekleştirilir. Her çalışmanın yazılımlar aracılığıyla ortaya çıkan eşleşmeleri derinlemesine incelenerek gönderme ve atıfı doğru olan eşleşmeler ayıklanır. Ayıklama sonucunda kalan eşleşmeler incelenerek hatalar tespit edilir ve yayın kurulu için rapor hâline getirilir. Yayın kurulu her çalışmanın intihal denetim raporu ışığında çalışma hakkında nihai kararını verir. **iThenticate raporunda benzerlik oranı %20'den daha yüksek çıkan çalışmalar doğrudan reddedilir.** Raporda yer alan hataların yazarlar tarafından düzeltilmesi istenebilir veya çalışma yazarlara iade edilebilir. iThenticate raporu, sistem üzerinden çalışma gönderim adımlarının **4.'sünde ek dosya** yükleme seçeneği ile yüklenmelidir.

Kaynakça, Gönderme ve Atıf Kontrolü

Bilimsel araştırmalar daha önce yapılmış olan çalışmaların üzerine geliştirilir. Yapılan çalışmalarda daha önce yapılmış çalışmalara belirli kurallar çerçevesinde gönderme ve atıf yapılarak kaynak gösterilir. Bilimsel çalışmalarda bilerek ya da bilmeyerek yapılan hatalar çalışmanın ve yayının güvenilirliğini zedelemektedir.

SUTAD yayın etiği kapsamında değerlendirme sonucu kabul edilen çalışmaların gönderme ve atıflarının doğru ve eksiksiz verilmesini zorunluluk olarak görmektedir. Bu kapsamda her çalışma kabul edildikten sonra yayın kurulunun uygun bulunduğu bir firma tarafından kaynakça, gönderme ve atıf kontrolünden geçirilir. Gerçekleştirilen kontrolün maddi sorumluluğu yazar(lar)a aittir.

Kabul edilen çalışmaların kaynakça, gönderme ve atıf kontrolü Türkçe ve İngilizce tam metin için aşağıdaki adımlarda yapılmaktadır:

- Kaynakça APA Kaynak Gösterme Kuralları 6. sürümünde yer alan usul ve esaslara uygun olarak düzenlenir.
- Kaynakçada yer alan her bir atıfa ait metin içi göndermelerin usul ve esaslara göre verilip verilmediği kontrol edilir, hatalı olanlar düzeltilir.
- Metin içi göndermelerin atıfları kontrol edilir. Eksik olanlar yazarlardan talep edilir, hatalı olanlar düzeltilir.

Türkçe tam metin için Türkçe, İngilizce tam metin için İngilizce kaynak gösterme usul ve esasları dikkate alınır.

Mizanpaj ve Dizgi İşlemleri

SUTAD makalelerin şekilsel bütünlüğü, okunabilirliği ve standartlar gereği tek tip ve eksiksiz bir sayfa düzeni ile baskı biçimini zorunlu kılar. Bu bağlamda intihal denetimi ve kaynakça düzenlemesi tamamlanan çalışmaların sayfa düzeni ve dizgisi yayın kurulunun uygun bulunduğu bir firma tarafından gerçekleştirilir. Sayfa düzeni ve baskı kopyasının hazırlanmasına ilişkin maddi sorumluluk yazar(lar)a aittir.

DOI Numarasının Verilmesi

Digital Object Identifier (DOI) elektronik ortamda yayınlanan her çalışmanın tanımlanmasına ve erişilmesine olanak sağlayan benzersiz bir erişim numarasıdır. SUTAD'da yayınlanan veya erken görünümdeki her çalışma için DOI numarası verilmesi zorunludur.

Kabul aşamasından sonra intihal denetimi, kaynakça kontrolü ve baskı hali hazırlanan çalışmalara yayın kurulu tarafından DOI numarası verilir.

Erken Görünüm

SUTAD güncel ve özgün bilginin yayılmasını önemsemektedir. Bu kapsamda değerlendirme aşamasını tamamlayarak kabul edilen ve kabulden sonraki süreçleri tamamlanan çalışmalar elektronik olarak erken görünümde yayınlanır. Erken görünümde yayınlanan çalışmalar yayın kurulunun uygun bulunduğu cilt ve sayıda sayfa sayısı verilerek yayınlanır ve erken görünümde kaldırılır. Erken görünümdeki çalışmalar normal sayıda yayınlanacak son sürüm olmayabilir. Son yayınlanacak halinde çalışmaların küçük düzenlemeler yapılabilir.

DİL DÜZENLEMESİ

SUTAD'a gönderilen çalışmalar tam metin dilinin (Türkçe ve İngilizce) dil bilgisi kurallarına ve bilimsel alanyazınına uygun, sade ve açık bir dil kalitesine sahip olmalıdır. Çalışmalar yabancı kelimelerden arındırılmış temiz ve akıcı bir dille yazılmalıdır. Bu kapsamda çalışmaların değerlendirme için gönderilmeden önce redakte edilmiş olması yayın süreçlerinin daha sağlıklı bir şekilde sürdürülmesini sağlamaktadır.

YAZIM KURALLARI

Sayfa Düzeni: A4 Dikey, Kenar Boşlukları (Normal) (dört yandan [sağ-sol-üst-alt] 3 cm)

Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nde (SUTAD) yayınlanmak üzere gönderilecek makaleler en fazla 10.000 kelime olmalıdır.

Font ailesi: Palatino Linotype, Ana başlıklar 12, Metin 11 punto büyüklüğünde yazılmalıdır.

Başlık

Her yazının Türkçe ve İngilizce başlığı olmalıdır. Çalışmanın başlığı içeriği açıkça yansıtmalı ve kapsamlı olmalıdır.

- **Ana başlıklar:** Tamamı büyük harflerle ve koyu yazılmalıdır ve 15 kelimeyi geçmemelidir.
- **Ara başlıklar:** Tamamı koyu olmak üzere her kelimenin ilk harfi büyük yazılmalı ve başlık sonunda satırbaşı yapılmalıdır.
- **Alt başlıklar:** Tamamı koyu olmak üzere başlığın ilk kelimesindeki birinci harf büyük, sonraki kelime/kelimelerin ilk harfi küçük yazılmalı ve başlık sonuna iki nokta (üst üste) konularak yazıya aynı satırdan devam edilmelidir.

Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i:

Yazarın adı makalenin başlığı altında olmalıdır. Yazarın soyadı büyük harflerle yazılmalıdır. Yazarın unvanı, kurumu, e-posta adresi ve ORCID numarası dipnotta belirtilmelidir.

Öz

Çalışmanın amacını, kapsamını, yöntemini, sonuçlarını, öne çıkan yanlarını ve özgün değerini açık ve kısa bir şekilde yansıtmalıdır. Kelime sayısı en az yüz 100 en fazla 200 olmalıdır. Özet tek paragraf hâlinde yazılmalıdır.

Anahtar Kelimeler

Çalışmanın bütünlüğünü yansıtan en az 3 en çok 8 anahtar kelime belirlenmelidir.

Giriş

Araştırma konusunun temeli, çalışmanın bölümlerine yönelik özet bilgi, bilimsel alanyazındaki karşılığı, araştırmanın önemi, araştırma problemi ve amaçları giriş kısmında detaylandırılmalıdır.

Yöntem

Araştırmanın türü, araştırma grubu, veri toplama araçları, geçerliği ve güvenilirliği, veri toplama teknikleri, verilerin analizi, sınırlılıkları, gerekli ise etik kurul onayı yöntem kısmında detaylandırılmalıdır.

Bulgular

Araştırmada elde edilen bulgular; çalışmanın amacı ve problemini destekler nitelikte ve bütünlüğü koruyacak biçimde ilgili tablo, şekil, grafik veya resimlerle açıklanmalıdır.

Tartışma *

Araştırmanın önemi ışığında, elde edilen bulgular alanyazın ve yazar yorumları ile tartışılmalıdır.

Sonuç *

Sonuç kısmında tartışmalar ışığında ortaya çıkan ana fikirler açıklanmalıdır.

Öneriler *

Çalışmanın tartışma ve sonucuna uygun önerilerde bulunulmalıdır. Ayrıca alanyazına katkı sağlayacak, gelecekte yapılabilecek çalışmalara ve alandaki uygulamalara yönelik önerileri de içermelidir.

Teşekkür **

Araştırmanın ortaya çıkarılması aşamasında küçük katkı sağlamış kişi veya kurumlara teşekkürler belirtilmelidir.

İngilizce Genişletilmiş Özet (Extended Abstract)

Makalede çalışmanın sonuç bölümünden sonra makale metninin kelime sayısı olarak yaklaşık %5-15'i kadar İngilizce genişletilmiş özet (extended abstract) bulunmalıdır. Genişletilmiş özet, "öz"de olduğu gibi araştırma ile ilgili amaç, problem, yöntem, bulgular ve sonuç bilgilerini içermelidir. Verilen bilgiler "öz"e oranla biraz daha geniş ifade edilmelidir. Araştırma metninde yer almayan herhangi bir bulgu veya sonuç bulundurmamalıdır. İngilizce yazılan makalelerde İngilizce genişletilmiş özet bulunmasına gerek yoktur. Genişletilmiş özet, makale için "yayımlanabilir" kararı verildikten sonra gönderilmelidir. İlk gönderimde bulunmasına gerek yoktur.

Kaynakça

Kaynakça APA 6 kaynak gösterme esasları doğrultusunda hazırlanmalıdır. Metin içi gönderme ve atıflar tam metnin diline uygun verilmelidir. Türkçe tam metin için Türkçe kaynak gösterme usul ve esasları, İngilizce tam metin için İngilizce kaynak gösterme usul ve esasları dikkate alınmalıdır.

Font ailesi Palatino Linotype ve satır aralığı 3 nk olacak şekilde verilmelidir. Girinti 1 cm olmalıdır.

Ekler **

Ek tablo, şekil, grafik ve resimler kaynakça sonrasında yeni bir sayfada verilmelidir. Her bir ek; Ek 1, Ek 2 şeklinde sınıflandırılmalı ve ayrı ayrı başlıklandırılmalıdır.

* *Tartışma, Sonuç ve Öneriler yazarlar tarafından tek başlık altında toplanabileceği gibi ayrı ayrı da verilebilir.*

** *Teşekkür ve Ek bilgileri yer alması durumunda bu başlıklar Giriş, Yöntem gibi ana başlık şeklinde verilmelidir.*

Tablo ve Şekiller

Tablo ve Şekil başlık ve metin özellikleri Şablon içerisindeki örneklerdeki yapı dikkate alınarak verilmelidir.

Tablo ve Şekillerden öncesine ve sonrasına 6 nk boşluk verilmelidir.

Tablo başlıkları ve metin 10 Punto

Tablo ve Numarası Koyu ör. **Tablo 1.** *Tablo Başlığı*

Şekil eğer grafik ve düzenlenebilir bir formatta ise başlık ve iç metinler 10 punto

Şekil ve Numarası Koyu ör. **Şekil 1.** *Şekil Başlığı*

Şekiller bir resim veya düzenlenemez bir görsel içeriyorsa 300 DPI çözünürlüğünde Word içerisine aktarılmalı ve Makale Gönderme basamaklarının 4. Basamağında Ek Bir Dosya Yükle seçeneği ile orijinal şekil yüklenmelidir.

Dipnotlar

Dipnotlar, sadece yapılması zorunlu açıklamalar için kullanılır ve “DİPNOT” komutuyla otomatik olarak verilir. Buradaki atıflar da parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayım yılı ve sayfa numarası gelecek şekilde düzenlenmelidir. Örnek: (Kaya, 2000, s. 15)

Alıntılar

Makalede birebir yapılan alıntılar tırnak içinde verilmeli ve alıntının sonunda kaynağı parantez içinde belirtilmelidir. *Beş satırdan/kırk kelimedenden* az alıntılar cümle arasında italik olarak, beş satırdan/kırk kelimedenden uzun alıntılar ise sayfanın sağından ve solundan 1 cm içeride, blok hâlinde *italik* olarak verilmelidir. Birebir olmayan alıntılarının sonunda sadece parantez içerisinde kaynak gösterilmelidir.

Kaynak Gösterme ve Kaynakça

Metin içi göndermelerde (atıflarda) ve kaynakça yazımında **APA 6** sürümü esas alınmıştır.

A. Metin İçi Göndermeler (Atıflar)

- Atıflar ilgili kısımdan hemen sonra, parantez içinde yazarın soyadı, eserin/çalışmanın yayım yılı ve sayfa numarası sırasıyla, aralarda virgül “,” kullanılarak verilmelidir. Cümlelerin tamamlandığını gösteren nokta işareti parantezden sonra konulmalıdır.
- Dipnotlar metin içi göndermede (atıfta) bulunmak amacıyla değil, metinde verilen önemli bir bilgiye ek bir bilgi vermek veya bu bilgiyi genişletmek için kullanılmalıdır.

Metin içi göndermelerde yazar-tarih stili kullanılır; bir başka deyişle, metin içinde uygun noktada yazarın soyadı ve arkasından eserin yayım tarihi verilir.

A.1. Tek Yazar, Tek Çalışma

- Metin içinde göndermede bulunulacak ilgili kısımdan hemen sonra yazarın soyadı, çalışmanın yayım yılı ve sayfa numarası verilir. Sayfa numarası Türkçe makalelerde “s.”, İngilizce makalelerde “p.” kısaltması ile belirtilir.

Örnek: Emek süreci, çalışanın zihninde oluşan bu tasarı ve tasarımın somut bir çabaya dönüşmesinden ibarettir (Marx, 1999, s. 27).

- Yazarın adı ilgili cümle içinde geçiyorsa parantez içinde tarih ve sayfanın belirtilmesi yeterlidir.

Örnek: Altbach (2001, s. 11), dünyada birçok yükseköğretim sisteminin...

Örnek: Altbach, dünyada birçok yükseköğretim sisteminin ... ifade etmektedir (2001, s. 11).

- Cümle içinde yazar ve yayım yılı belirtiliyor ise ayrıca parantez içinde yazar ve tarih verilmez.

Örnek: Konuyla ilgili olarak Üçok’un 2004 yılında gerçekleştirmiş olduğu çalışma örnek gösterilebilir.

- Çalışmanın tamamına göndermede bulunulacaksa parantez içinde yazar soyadı ve yayım yılı yazılır.

Örnek: Aile bireyleri, komşular veya etnik gruplar gibi benzer durumlardaki insanlar arasındaki güçlü bağların oluşturduğu sosyal sermayedir (Harper, 2002).

- Bir paragrafta aynı çalışmaya ikinci defa göndermede bulunulacaksa ikincisinde yazar soyadını vermek yeterlidir, yayım yılını eklemeye gerek yoktur.

Örnek: Frederick W. Taylor (1997), bilimsel yönetimin temelinde, işçi ve yönetimin çıkarlarının bütünleştirilmesi olduğunu savunmaktadır... Taylor, işçilerin ellerinde tuttıkları işe ilişkin bilgiyi işveren ile paylaşmayarak bu bilgiyi işten ‘kaytarmanın’ bir aracı olarak kullanabildiklerini savunmaktadır.

- Atıfta bulunulan kaynak ciltlerden oluşuyorsa cilt numarası, sayfa numarasından önce yazılır ve "C." kısaltması ile belirtilir. İngilizce makalelerde cilt için "Vol." kısaltması kullanılır.

Örnek: (Okay, 1990, C. 2, s. 30)

A.2. İki veya Daha Fazla Yazarlı Çalışmalar

- İki yazarlı bir çalışma için her göndermede iki yazarın soyadına da yer verilmelidir. Cümle içinde yazarların soyadları "ve" bağlacı ile bağlanırken parantez içinde ise "&" işareti kullanılır.

Örnek: Şafak ve Öz (2003, s. 15) bu konuda...

Örnek: (Şafak & Öz, 2003, s. 15)

- Üç, dört veya beş yazarlı çalışmalara göndermede bulunulurken sadece ilk göndermede tüm yazarların soyadları yazılır. Takip eden göndermeler için ilk yazarın soyadından sonra "vd." kısaltması kullanılır.

Örnek: Paragraf içinde ilk gönderme: Ercan, Bakırlı, Selçuk ve diğerleri (2013, s. 25) bu yaklaşımı sergileyen çalışmaların...

- Paragraf içinde ikinci ve sonraki göndermeler: Ercan ve diğerleri (2013, s. 25) bu yaklaşımı sergileyen çalışmaların...

Örnek: Parantez içinde ilk gönderme: (Üçok, Vardar & Aksan, 2004, s. 20)

Parantez içinde ikinci ve sonraki göndermeler: (Üçok vd., 2004, s. 20)

- Altı veya daha fazla yazarı olan çalışmalara göndermede bulunulurken sadece ilk yazarın soyadı belirtilir.

Örnek: Cümle içinde: Şener ve diğerleri (2000, s. 50)

Parantez içinde: (Şencan vd., 2000, s. 50)

- Soyadları ve adlarının ilk harfleri aynı olan farklı iki yazara göndermede bulunurken yazarların ad ve soyadları kısaltılmadan yazılır.

Örnek: (Gözde Doğan, 1996), (Güleda Doğan, 2010)

A.3. Tüzel Kişi Yazarlı Çalışmalar

Eğer bir çalışma tüzel kişiye (devlet kurumları, kuruluşlar, dernekler, çalışma grupları vs.) aitse ad bilgisi göndermede açık ve anlaşılır biçimde yazılmalıdır. Tüzel kişi adı bazı durumlarda kısaltılabilir. Tüzel kişi adı uzunsa ve herkesçe bilinen bir kısaltması varsa ilk göndermede hem tam isim hem de kısaltma kullanılır, sonraki göndermelerde sadece kısaltma kullanılır. Tüzel kişi adı kısaysa ve kısaltıldığında herkes tarafından kolayca anlaşılabilir nitelikte değilse geçtiği her yerde kısaltılmadan yazılır.

Örnek: Paragraf içinde ilk gönderme: Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK, 2015)...

Paragraf içinde sonraki göndermelerde: TÜBİTAK (2015)...

Örnek: Parantez içinde ilk göndermede: (Türk Dil Kurumu [TDK], 2012, s. 38)

Parantez içinde sonraki göndermelerde: (TDK, 2012, s. 38).

A.4. Yazarı Belli Olmayan Çalışmalar

- Bir çalışmada yazar veya tüzel kişi adı bulunmuyorsa göndermede bulunurken yazar alanında geçen ilk birkaç kelime (genellikle başlıktan) ve yıl kullanılır. Göndermelerde makale başlığı, bölüm başlığı veya web sayfasının adı tırnak içinde; kitap, dergi, broşür veya rapor başlığı ise italik olarak yazılır.

Örnek: ("Osmanlı Döneminde Kahve", 2000, s. 18)

(Yenilenebilir Enerji İmkânları, 2000)

A.5. Soyadları Aynı Olan Yazarların Çalışmaları

- Kaynakçada aynı soyada sahip birden fazla yazar varsa çalışma ister aynı yılda isterse de farklı yılda yapılmış olsun yazar soyadlarından önce adlarının ilk harfi kısaltılarak tüm göndermelerde kullanılır.

Örnek: (A. Demir, 2003, s. 46)... (H. Demir, 2003, s. 27)

A.6. Birden Fazla Çalışmaya Göndermede Bulunma

- Aynı parantez içinde birden fazla çalışmaya göndermede bulunulacaksa bunlar yazar soyadlarına göre alfabetik sırada olmalı ve noktalı virgül ile ayrılmalıdır.

Örnek: (Gökyay, 1982, s. 120; Okay, 1990, s. 28; Tuna, 2000, s. 40)

- Bir yazara ait farklı çalışmalara göndermede bulunulacaksa, yayım yılı en eski tarihli olandan yeni olana doğru bir sıra takip edilir ve yazarın soyadı göndermenin en başına bir defa yazılır.

Örnek: (Kılıç, 2000, 2002, 2004)

- Bir yazarın aynı yıl yaptığı çalışmalar, yıldan sonra a, b, c... harfleri eklenmek suretiyle ayırt edilir.

Örnek: (İlhan, 2003a, s. 25)... (İlhan, 2003b, s. 58)

A.7. Alıntılanan veya Aktaran Kaynaklar (İkincil Kaynaklar)

Çalışmalarda birincil kaynaklara ulaşmak esastır, ama bazı güçlükler nedeniyle ulaşılamamışsa, göndermede alıntılanan veya aktarılan kaynak belirtilir.

Örnek: Köprülü'nün çalışmasında (aktaran Çobanoğlu, 2004)...

A.8. Bir Kaynağın Belli Bir Kısımına Göndermede Bulunma

- Bir kaynağın belli bir kısmına göndermede bulunulurken söz konusu ögenin bölüm, sayfa, tablo ve şekil numarası belirtilir. Bu şekilde kaynak bildirirken *sayfa* ve *sayfalar* için "s.", *bölüm* için "Böl.", paragraf için "para." kısaltmaları kullanılır.

Örnek: (Öztürk, 2011, s. 45), (Öztürk, 2012, Böl. 3), (Öztürk, 2012, Tablo 2), (Öztürk, 2019, para. 2),

- Bir çalışmada birbirini izleyen sayfalara göndermede bulunulacaksa sayfa numaraları arasına kısa çizgi (-), farklı sayfalara atıf söz konusu ise virgül (,) konur. İngilizce makalelerde sayfa aralığını belirtmek için "pp." kısaltması kullanılır.

Örnek: Bu sayede hem bireylerin hem de grupların verimliliği artmaktadır (Putnam, 2000, s. 16-19)

Örnek: Buna karşılık, salep ise çoğunlukla bir fakir içeceği idi ve ayrıca askerlerin beslenmesi için kullanıldı (Işın, 2014, s. 23, 24, 30).

A.9. Kişisel İletişimler

- E-postayla, telefonla, yüz yüze veya başka biçimlerde yapılan kişisel görüşmelere dayalı bilgiler, metin içinde gösterilir, ancak kaynakçaya yazılmazlar.

Örnek: (M. Doğan, kişisel iletişim, 1 Aralık 2001)

A.10. Ayet ve Hadisler

- Ayetler kaynak gösterilirken sırayla sure numarası ve ayet numaraları verilir.

Örnek: (Kur'an-ı Kerim 5: 3-4)

- Hadisler Concordance usulüne göre kaynak gösterilmelidir.

Örnek: (Buhari, *Es-Sahih*, İman 1)

A.11. Yasa ve Yönetmelikler

- Yasa veya yönetmeliğin adı ve kabul edildiği yıl parantez içinde verilir.

Örnek: (İlköğretim ve Eğitim Kanunu, 1961)

- Yasa veya yönetmeliğin ismi çok uzunsa kısaltma yapılabilir.

Örnek: Kanunun adı: İnternet Ortamında Yapılan Yayınların Düzenlenmesi ve Bu Yayınlar Yoluyla İşlenen Suçlarla Mücadele Edilmesi Hakkında Kanun

Cümle içinde gönderme: (İnternet Ortamında Yapılan, 2007)

A.12. Yazma Eserler

- El yazması bir eser kaynak gösterilirken, müellif adından sonra yz. kısaltması konulmalı, katalog numarası ile varak/sayfa numarası belirtilmelidir. Tam künye ise kaynakçada gösterilmelidir.

Örnek: (Ahmedî, yz. 1410, 7b)

- Yazma eserin müellifi bilinmiyorsa eserin adı ve bulunduğu kütüphanedeki katalog numarası yazılmalıdır.

Örnek: (*Mecmua-i Eş'ar*, yz. 13400, 5a)

A.13. Arşiv Belgeleri

- Arşiv belgeleri kaynak gösterilirken, metin içindeki kısaltma örnekteki gibi olmalı, açılımı kaynakçada verilmelidir.

Örnek: (BCA, Mühimme 15: 25)

A.14. Yayım Yılı Bulunmayan Basılı Kaynaklar

- Bir basılı kaynakta yayım tarihi bulunmuyorsa bunu belirtmek için "t.y." kısaltması kullanılır. İngilizce makalelerde ise "n.d." kısaltması kullanılır.

Örnek: (Akdoğan, t.y., s. 25)

A.15. Parantez İçindeki Açıklamalarda Gönderme Yapma

- Parantez içinde yapılacak bir açıklama esnasında gönderme yapılması gerekirse tarih için köşeli parantez değil, virgül kullanılmalıdır.

Örnek: (Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. Doğan, 2010)

B. Kaynakça

- Makalede kullanılan bütün kaynaklar "Kaynakça"ya alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynakçaya dâhil edilmemelidir.
- Kaynaklar ana metnin sonunda yazar soyadlarına göre alfabetik olarak verilmelidir. Soyadı Kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınmalı, kısaltma yapılmamalıdır.
- Kaynaklar, mutlaka Latin alfabesi ile yazılmış olmalıdır.

B.1. Kitaplar, Danışma Kaynakları ve Kitap Bölümleri

- Kitap adlarının yazımında başlık ve alt başlıkların sadece ilk kelimeleri ve var ise özel isimler büyük harfle yazılmalıdır. Kitap adları italik yazılır. Yayınevi adlarındaki "Yayımları" kelimesi "Yay." olarak kısaltılabilir.

B.1.1. Tek Yazarlı Kitaplar

- Yazarın Soyadı, A. (Yayım Yılı). *Kitabın adı* (İtalik). Basıldığı Şehir: Yayınevi.

Örnek: Pala, İ. (2006). *Kırk güzeller çeşmesi*. İstanbul: Kapı Yay.

B.1.2. İki Yazarlı Kitaplar

- İki yazarlı kitaplarda yazar soyad ve adları arasında & işareti kullanılır.

Örnek: Şentürk, A. A. & Kartal, A. (2011). *Eski Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Dergâh Yay.

B.1.3. Üç veya Daha Fazla Yazarlı Kitaplar

- Yazar sayısı yedi veya daha az ise tüm yazar adları künyede verilir.

Örnek: Akyüz, K., Beken, S., Yüksel, S. & Cunbur, M. (2000). *Fuzulî divânı*. Ankara: Akçağ Yay.

- Yazar sayısı sekiz veya daha fazla ise ilk altı yazarın bilgisi verilerek üç nokta (...) konur, ardından son yazarın bilgisi verilerek bu kısım kapatılır.
- Yazar, A., Yazar, B., Yazar, C., Yazar, D., Yazar, E., Yazar, F., ... Yazar, H. (Yayım Yılı). *Kitabın adı* (İtalik). Basıldığı Şehir: Yayınevi.

B.1.4. Bir Yazarın Aynı Yıl Yayımlanmış Kitapları

- Bir yazarın aynı yıl yayımlanan eserlerini ayırt etmek için "a, b, c..." harfleri kullanılır.

Örnek: Süreyya, C. (1991a). *Şapkam dolu çiçekle*. İstanbul: Yön Yay.

- Süreyya, C. (1991b). *Üstü kalsın*. İstanbul: Broy Yay.

B.1.5. Tüzel Kişi Yazarlı Kitaplar

- Yazar kısmına tüzel kişi adı kısaltılmadan yazılır. Eğer yayıncı (yayınevi) ve yazar aynı ise yayıncı yerine Türkçe için "Yazar", İngilizce için "Author" yazılmalıdır.

Örnek: Türk Dil Kurumu. (2012). *Yazım kılavuzu*. Ankara: Yazar.

B.1.6. Editörlü Kitaplar

- Editörü olan bir kitabın künyesi kaynakçaya yazılırken editör adlarına yazar kısmında yer verilir ve son editörün adından sonra parantez içinde "Ed." kısaltması kullanılır. Editör bilgisi yerine yayıma hazırlayan kişi belirtilecekse yine parantez içinde "Haz." kısaltması kullanılabilir.

Örnek: Kaynar, M. K. (Ed.). (2015). *Türkiye'nin 1950'li yılları*. İstanbul: İletişim Yay.

- Editörlü bir kitaptaki bir bölüme atıf yapılmışsa bunu kaynakçada gösterirken editör adına yazar kısmında değil, ilgili bölümün başlığından sonra yer verilir. Bölüm başlığı italik yazılmaz.
- Yazarın Soyadı, A. (Yayım Yılı). Bölümün başlığı. Editör A. Soyadı & Editör A. Soyadı (Ed.), *Kitabın başlığı* içinde (sayfa aralığı). Basıldığı Şehir: Yayınevi.

Örnek: Yücel, C. & Gülveren, H. (2006). Sınıfta öğrencilerin motivasyonu. M. Şişman & S. Turan (Ed.), *Sınıf yönetimi* içinde (s. 74-88). Ankara: Pegem Yay.

B.1.7. Çeviri Kitaplar

- Bir kitabın herhangi bir yabancı dilden Türkçeye çevirisi kaynak gösterilecekse kitap adından sonra çevirmenin adı belirtilir ve sonrasında "Çev." kısaltması kullanılır. İngilizce makalelerde "Trans." kısaltması kullanılır.

Örnek: Payot, J. (2019). *İrade terbiyesi* (H. Alp, Çev.). İstanbul: Ediz Yayınevi.

B.1.8. Ansiklopedi Maddeleri

- Yazarın Soyadı, A. (Yayım yılı). Maddenin başlığı. *Ansiklopedinin adı* (Cilt no, sayfa aralığı). Basıldığı Şehir: Yayınevi.

Örnek: İpekten, H. (1991). Azmî-zâde Mustafa Hâletî. *İslâm ansiklopedisi* (C. 4, s. 348-349). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

B.1.9 Yazar Adı Belirtilmeyen Kitaplar

- Kitabın adı italik olarak yazar kısmına yazılır.

Örnek: *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (1977). İstanbul: Dergâh Yay.

B.1.10. Kitapların Cilt ve Baskı Numaralarının Belirtilmesi

- Kitap ciltlerden oluşuyorsa cilt numarası kitap adından sonra parantez içinde "C." kısaltması ile belirtilir. Kaçınıcı baskı olduğu belirtilecekse yayınevinden sonra "bs." kısaltması kullanılır.

Örnek: Kabaklı, A. (1992). *Türk edebiyatı* (C. 1-5). İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yay.

Devellioğlu, F. (2002). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat* (19. bs.). Ankara: Aydın Kitabevi Yay.

Not: Eğer yayıncı bir üniversite ise ve üniversite adında şehir adı geçiyorsa basım yerinin yazılmasına gerek yoktur.

Örnek: Aybar, S. (2014). *Hareket ve reji sanatı: Bir yöntem - bir oyun*. Ankara Üniversitesi Yay.

Not: Kaynakçada soyadları ve adlarının ilk harfleri aynı olan farklı iki yazar bulunuyorsa yazar adları künyede köşeli parantez içerisinde verilmelidir.

Örnek: Doğan, G. [Gözde]. (1996)... Doğan, G. [Güleda]. (2010)...

C. Süreli Yayınlar

- Düzenli olarak yayımlanan bilimsel dergi, popüler dergi ve gazeteleri içerir. Yazar sayısı ile ilgili hususlarda kitap kaynakçasının yazımındaki kurallar geçerlidir. Süreli yayımlara ilişkin genel kaynakça düzeni şu şekildedir:
- Yazarın Soyadı, A., Yazarın Soyadı, B. & Yazarın Soyadı, C. (Yayım yılı). Yazının başlığı. *Süreli Yayımın Adı, (Varsa) Cilt no (Sayı numarası), sayfa aralığı. (Varsa) DOI numarası.*

C.1. Dergi Makaleleri

- Dergi ciltler hâlinde yayımlanıyorsa;

Örnek: Yıldız, H. (2019). Eski Türkçe ile Yakutçanın karşılaştırmalı söz varlığı: Ünlüyle başlayan sözcükler. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 59(1), 233-254. doi: 10.26650/TUDED2019-0010.

- Cilt numarası yoksa;

Örnek: Çaksu, A. (2019). Bir siyasî içecek olarak Türk kahvesi. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 369-386. doi: 10.21497/sefad.586654.

- DOI numarası bulunmayan bir makaleye internet üzerinden erişim sağlandıysa bu çalışmanın bulunduğu web sayfasının URL adresi verilmelidir.

Örnek: Çelik, B. (2019). 16. Yüzyıl şairlerinden Fakîrî ve şîirleri. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 787-844. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/estad/issue/48330/593485>.

- Çevrimiçi sunulan içeriğin değişebileceği düşünülüyorsa ilgili makalenin alındığı URL adresinden sonra web sitesine erişim tarihi de belirtilmelidir.

Örnek: Tunca, A. & Durmuş, E. (2019). Büyükannelerin torun büyütme yaşantılarının incelenmesi. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 209-226. <http://sefad.selcuk.edu.tr/sefad/article/view/969>. Erişim tarihi: 18.12.2019.

- Popüler dergi makaleleri kaynak gösterilirken yayım yılından sonra ay bilgisine de yer verilir. Bu makalelere internet üzerinden erişim sağlandıysa erişim adresi de yazılmalıdır.

Örnek: Çelik Sezer, İ. (2020, Şubat). Avustralya'daki orman yangınlarında son durum. *Bilim ve Teknik*, 627, 16-17.

C.2. Gazete Yazıları

- Kaynakçada gazete yazılarının sayfa numaraları verilirken "s." kısaltması kullanılır. Gazete adları italik yazılır.

Örnek: Toker, Ç. (2015, 26 Haziran). Unutma notları. *Cumhuriyet*, s. 13.

- Gazete yazısına internet üzerinden erişim sağlandıysa ilgili web sayfasının URL adresi verilmelidir.

Örnek: Karaca, S. (2020, 12 Şubat). Kararlıyım ve yapacağım. *Yeni Meram*. Erişim adresi: <http://www.yenimeram.com.tr/12-subat-2020-yeni-meram-gazetesi-393458.htm/3>.

D. Tezler

D.1. Kurumsal Bir Veri Tabanında Yer Alan Tezler

- YÖK tez veritabanından erişim sağlanan tezler örnekteki gibi kaynak gösterilmelidir.

Örnek: Gökçe, U. (2019). *Orhan Veli şiirinde özne ve varoluş sorunsalı* (Doktora tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>.

D.2. Yayımlanmamış Tezler

- Yazarın Soyadı, A. (Yıl). *Tezin başlığı* (Yayımlanmamış yüksek lisans/doktora tezi). Kurum adı, Yer bilgisi.

Örnek: Onat, E. (1987). *Çift serili korelasyon üzerinde bir inceleme* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

D.3. Kişisel Web Sayfalarından Erişilen Tezler

Örnek: Tonta, Y. A. (1992). *An analysis of search failures in online library catalogs* (Doktora tezi, Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley). Erişim adresi: <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~tonta/publicat.html>.

E. Sempozyum ve Kongre Bildirileri

E.1. Yayımlanmış Bildiriler

- Yazarın Soyadı, A. (Yayın Yılı). Bildiri adı. Editör/Hazırlayan A. Soyadı (Ed./Haz.), *Kitabın başlığı* içinde (sayfa aralığı). Basıldığı Şehir: Yayınevi.

Örnek: Bilkan, A. F. (2007). Amasya'nın Osmanlı dönemi kültür hayatındaki yeri ve önemi. Y. Bayram (Haz.), *I. Amasya Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 611-620). Amasya: Hilal Yay.

E.2. Yayımlanmamış Bildiriler

- Yazarın Soyadı, A. (Tarih). Bildiri adı. *Etkinliğin Adı*, Etkinliğin Yapıldığı Şehir.

Örnek: Köklü, N. (1996). Üniversite öğrencilerinin istatistik kaygı puanlarına etki eden faktörler. *Devlet İstatistik Enstitüsü Araştırma Sempozyumu*, Ankara.

F. Elektronik Kaynaklar

F.1. E-kitaplar

- Yazarın Soyadı, A. (Yayın yılı): *Eserin başlığı*. Erişim adresi.

Örnek: Ayçiçeği, B. (2018). *Behiştî Ahmed'in İskender-nâmesi (İnceleme-Metin)*. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-206269/behisti-ahmed-iskender-name.html>.

- Kitabın yayım yılı bilinmiyorsa "t.y." kısaltması kullanılır ve siteye erişim tarihi yazılır.

Örnek: Akdoğan, Y. (t.y.). *Ahmedî Dîvânı*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78357/ahmedi-divani.html>. Erişim tarihi: 22.12.2015.

F.2. Web Sitelerinden Yapılan Alıntılar

- Web sitelerinden yapılan alıntılar kaynakçada belirtilirken yazar ve yayım tarihi biliniyorsa siteye erişim adresi yazılır, erişim tarihinin yazılmasına gerek yoktur.

Örnek: Aydınoglu, İ. (2020, 10 Şubat). Evinizde sevgi ve içtenlik dolu bir yaşam oluşturunuz. Erişim adresi: <https://hthayat.haberturk.com/evinizde-sevgi-ve-ictenlik-dolu-bir-yasam-olusturunuz-1073174>.

- Yazar biliniyor, ancak tarih belli değilse “t.y.” kısaltması kullanılır ve siteye erişim tarihi yazılır.

Örnek: Razon, N. (t.y.). Gencin meslek seçimini etkileyen faktörler. <https://www.ekipnormarazon.com/makalelerimiz/meslek-secimi/gencin-meslek-secimini-etkileyen-faktorler/>. Erişim tarihi: 13.03.2020.

- Yazar bilgisi yoksa yazının başlığı yazar kısmına yazılır ve yine siteye erişim tarihine yer verilir.

Örnek: Çocuk ve gençlerde madde bağımlılığı. (t.y.). <https://npistanbul.com/amatem/cocuk-ve-genclerde-madde-bagimliliği>. Erişim tarihi: 13.02.2020.

G. Yasa ve Yönetmelikler

- Mevzuatın Adı. (Yıl, Gün ve Ay). *T.C. Resmî Gazete* (Sayı: ...). Erişim adresi.

Örnek: Nükleer İhracat Kontrolü Yönetmeliği. (2020, 13 Şubat). *T.C. Resmî Gazete* (Sayı: 31038). Erişim adresi: <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2020/02/20200213-3.htm>.

H. Yazma ve Basma (Matbû) Eserler

- Müellifin adı. *Eserin adı*. Bulunduğu Kütüphane. Koleksiyon, Katalog numarası, Varak/sayfa aralığı.

Örnek: Âsım. *Zeyl-i zübdetü'l-eş'âr*. Millet Kütüphanesi. Ali Emirî Efendi Koleksiyonu, 132, 1b-45a.

- Basma (matbû) eserlerde yayınevi yerine eserin basıldığı matbaanın adı yazılır. Hicrî tarihler miladî tarihe çevrilmeden yazılır.

Örnek: Ebüzziya Tevfik (1306). *Lûgat-ı Ebüzziya*. İstanbul: Ebüzziya Matbaası.

I. Arşiv Belgeleri

- Arşivin Adı. *Belgenin Adı* (Sayısı).

Örnek: BAO (Başbakanlık Osmanlı Arşivi). *Name-i Hümayun Defteri* (10).

Atıfta bulunma ve kaynakça yazımına dair bu rehberin hazırlanmasında Bilimsel Yayınlar da Kaynak Gösterme, Tablo ve Şekil Oluşturma Rehberi APA 6 Kuralları (Şencan & Doğan, 2017) adlı kitaptan ve Çukurova Üniversitesi SBE Tez Yazım Kılavuzu'ndan (2015) yararlanılmıştır. Bu rehberde bulunmayan veya belirtilmeyen hususlar için bu iki kaynağa müracaat edilmelidir.

SELÇUK TÜRKİYAT, NİSAN / APRIL 2022; 54

İÇİNDEKİLER / CONTENTS
MAKALELER / ARTICLES

Oguz Kagan Destanı'na Göre Hindistan'ın Kuzeyi

North of India According to the Oguz Kagan Epic

01-22

Saadettin Yağmur GÖMEÇ & Ayşe Gül FİDAN

Greklere Ötekisi: İskitler

The Scythians: the Other of the Greeks

23-43

Fatih Mehmet BERK

Moğol İstilâsı Sürecinde Kübrevî Bir Derviş: Necmeddîn-i Dâye'nin Gözüyle Ortaçağ
Anadolu'suna Dair Bazı Değerlendirmeler

*A Kubrevi Derwish During the Mongolian Invasion: Some Evaluations on Medieval Anatolia
from Necmeddîn-i Dâye's Eyes*

45-62

Eyyüp YILMAZ

Gök İle Yer Arasında 'İnsanî Nefs'i Konuşmak: Âşık Paşa'nın Garibnâme'sinde
'İnsanî Nefs'in Hâlleri

*Talking About the 'Human Self' Between the Sky and the Earth: the States of the Human
Self in Âşık Paşa's Garibname*

63-86

Zübeyir OVACIK

Nüzul Emîni El-Hâc Ahmed Ağa'nın Serveti Örneğinde 18. Yüzyıl İstanbul'unda
Zengin Olmak

The Wealth of Nüzul Emîni Al-Hajj Ahmad Agha or Being Rich in the 18th-Century Istanbul

87-108

Fadimana FİDAN

Üsküdar ve Kayseri'de İşlenen Gayr-ı Ahlaki Suçlar

Illegal Crimes Committed in Üsküdar and Kayseri

109-133

Seher YÜCETÜRK

*Atatürk Dönemi Dış Ticaret Dengesi Politikasına Bir Örnek: Türkiye-Brezilya Kahve Mukavelesi ve Modus Vivendi**An Example of the Foreign Trade Balance Policy of the Atatürk Period: Turkey-Brazil Coffee Contract and Modus Vivendi*

135-165

Nedim SARIGÜZEL

Akkirmânî Muhammed B. Mustafa'nın Mensur Hz. Muhammed Hilyesi

Akkirmânî Muhammed B. Mustafa's Prose Hilye on Prophet Muhammad

167-197

Mehtap ERDOĞAN TAŞ

19. Yüzyıl Şairi Ahmed Mazhar (Hayatı, Eserleri ve Sanat Anlayışı)
The 19th Century Poet Ahmed Mazhar (His Life, Works and Art Approach)

199-216

İncinur ATİK GÜRBÜZ

Türkçe-Rumca Manzum Sözlükler Dizisi II: Tuhfe-i Rumî

Turkish-Greek Verse Dictionary Series II: Tuhfe-i Rumî

217-233

Gökhan ÖLKER

"Fağfür-nâme" Adlı Eserde Geçen Kültürel Motifler ve Olağanüstü Unsurlar
Cultural Motifs and Extraordinary Features in "Fağfür-name"

235-263

Mehmet YASTI & Hidayet DUYAR

18 - 19. Yüzyıla Ait Bir Atasözleri Mecmuası: Risâle-i Durûb-ı Emsâl
A Medjmua (Collection) of Proverbs from the 18th-19th Century: Risâle-i Durûb-ı Emsâl

265-286

Sedat BALLYEMEZ & Elif Gizem KARAOĞLU

Dîvânu Lugâti't-Türk'te Aşk ve Sevgiliye Dair Kavramlarda Kullanılan Metaforik
Unsurlar
Metaphorical Elements Used in the Concepts About Love and Beloved in Dîvânu Lugâti't-Türk

287-300

Nülüfer ÇELİK

Türk-Yunan Mübadelesi'ne Poetik Bir Bakış: Süreyya Berfe'den "Yorgo Seferis'e İskele Işıkları"

A Poetic View of Turkish - Greek Population Exchange: "Iskele Lights to Giorgos Seferis" from Süreyya Berfe

301-312

Macit BALIK

Bilge Karasu'nun *Gece* ve *Kılavuz* Adlı Romanlarında Postmodern Özne ve Anlatı

Postmodern Subject and Narrative in Bilge Karasu's Novels Gece and Kılavuz

313-331

Hüseyin SOYLU

Soyvet Dönemi Azerbaycan Tiyatrosu Üzerine Bir İnceleme

An Analysis on Azerbaijani Theater in The Soviet Period

333-351

Elif KOÇ

Uyumsuzluk Teorisi Bağlamında Mirza Elekber Sabir'in *Qorxuram* Adlı Şiiri Üzerine Bir İnceleme

A Research on Mirza Elekber Sabir's Poem Qorxuram in the Context of the Dissonance Theory

353-363

Hasan SAVAŞ

Türk Sanatında "Tanrı" ve "Cennet" Damgalarının Beraber Kullanımı Üzerine

About Use with the Tamgas of "God" and "Paradise" in Turkish Art

365-390

Yunus ASLAN & Remzi DURAN

Türk İslam Sanatında Sanduka Gelişimi

The Development of Sanduka in the Turkish and Islamic Art

391-404

Nacide ÖTER

Konya Vilayeti Merkez Hapishanesi İçin Hazırlanan Hapishane Projeleri

Prison Projects Prepared for Konya Province Central Prison

405-420

Emre KOLAY

KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS

Selçuklular Zamanında Anadolu'da Tasavvufî Zümreler
 Ürkmez, Rauf Kahraman (2020), *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Tasavvufî Zümreler*
 Konya: Çizgi Kitabevi ISBN: 978-605-196-402-7, 1.Baskı, 456 s.

421-427

Halil BALTACI

Türkmencenin Sesleri ve Yazımı Üzerine
 Azmun, Yusuf (2021). *Türkmencenin Sesleri ve Yazımı Üzerine*. İstanbul: Kutlu
 Yayınevi, ISBN: 978-625-7665-66-7, 205 s.

429-431

Sebahat ARMAĞAN

Tevfik Fikret - Bütün Eserleri - Eleştirel Basım
 Polat, Nâzım Hikmet (2021). *Tevfik Fikret – Bütün Eserleri – Eleştirel Basım*, İstanbul:
 Yapı Kredi Yayınları, ISBN: 978-975-08-5175-9, 1751 s.

433-436

Merve AKBAŞ

OGUZ KAGAN DESTANI'NA GÖRE HİNDİSTAN'IN KUZEYİ

NORTH OF INDIA ACCORDING TO THE OGUZ KAGAN EPIC

Saadettin Yağmur GÖMEÇ*
Ayşe Gül FİDAN**

Öz

Bilindiği üzere Hindistan kıtası dünyanın en eski topraklarından birisidir ve burada tarih boyunca çok çeşitli halklar barınmıştır. Hindistan zengin yeraltı ve yerüstü kaynaklarına sahip bulunması itibarıyla Türklerin de dikkatini çekmiştir. Bilhassa bu toprakların kuzey tarafları Türkler açısından cazibe merkezi olmuş, buna binaen de değişik Türk sülaleleri bu memlekette uzun yıllar hâkimiyet sürmüştür. Durum böyle olunca ta Hunlar çağından beri Hindistan kıtasında Türk izlerine rastlamaktayız. Ak Hun-Avar, Kök Türk, Gazneli, Delhi Türk Sultanları, Harezmsahlı, Temürlü ve Baburlü gibi hanedanlar bu topraklarda söz sahibi oldular. İşte bu Türk iktidarlarının izleri bir şekilde Oguz Kagan Destanı'nda yer bulmuş ve meşhur Oguz ile çocukları kanalıyla Türkler destani çağlardan itibaren burasıyla ilgilenmiştir.

Anahtar Kelimeler

*Türkler, Oguz Kagan Destanı,
Hindistan, Gur, Garcistan,
Gazne, Kabil*

Keywords

*Turks, Oguz Kagan Epic, India,
Ghor, Gharcistan, Ghazne, Kabul*

Abstract

As it is known, the Indian continent is one of the oldest lands in the world and a wide variety of peoples have lived here throughout history. India has attracted the attention of the Turks due to its rich underground and surface resources. Especially the northern sides of these lands have been a center of attraction for the Turks, so different Turkish dynasties have dominated this country for many years. We have been encountering traces of Turks in the Indian continent since the age of the Huns. Dynasties such as Ak Hun-Avar, Kök Türk, Gaznevid, Delhi Turkish Sultans, Harezmsah, Temürid and Baburid had a say in these lands. The traces of these Turkish governments somehow found a place in the Oguz Kagan Epic and through the famous Oguz and her children, Turks have been interested in this place since the epic ages.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Tarih Bölümü
sgomec@yahoo.com
ORCID:0000-0003-4606-9006
Ankara/TÜRKİYE*

*** Dr. Öğr. Üyesi, Milli Savunma
Üniversitesi Öğretim Üyesi Kara
Harp Okulu Yabancılar Bölümü
Öğretim Üyesi
agfidan@kho.msu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0720-3321
Ankara/TÜRKİYE*

Gönderim Tarihi: 03/01/2022

Kabul Tarihi: 13/04/2022

GİRİŞ

Türk kültür tarihinin en değerli eserlerinden birisi olan Oguz Kagan Destanı hiç şüphesiz tarihi önem bakımından da bir kaynak niteliği taşır. İçinde dil, edebiyat, sanat, sosyal ve dini hayat, ordu ve devlet teşkilatı gibi pek çok unsuru barındıran bu eser, coğrafyaya dair de kıymetli bilgilere sahiptir. Avrasya kıtasındaki mühim yerleşim birimlerine dair bilgilerin zikredildiği Oguz Kagan Destanı'nda, buna bağlı olarak Hindistan bölgesinin şehirleri hakkında da kayıtlar görmek mümkündür.

Bilindiği üzere Hindistan kıtası dünyanın en eski topraklarından birisidir ve burada tarih boyunca çok çeşitli halklar barınmıştır. Hindistan zengin yeraltı ve yerüstü kaynaklarına sahip bulunması itibarıyla Türklerin de dikkatini çekmiştir. Bilhassa bu toprakların kuzey tarafları Türkler açısından cazibe merkezi olmuş, buna binaen de değişik Türk sülaleleri bu memlekette uzun yıllar hâkimiyet sürmüştür. Durum böyle olunca ta Hunlar çağından beri Hindistan kıtasında Türk izlerine rastlamaktayız. Ak Hun-Avar, Kök Türk, Gazneli, Delhi Türk Sultanları, Harezmşahlı, Temürlü ve Baburlü gibi hanedanlar bu topraklarda söz sahibi oldular. İşte bu Türk iktidarlarının izleri bir şekilde Oguz Kagan Destanı'nda yer bulmuş ve meşhur Oguz ile çocukları kanalıyla Türkler destani çağlardan itibaren burasıyla ilgilenmiştir.

Ancak Hindistan konusunda şunu da belirtmekte fayda var ki, iklimin sıcak olması sebebiyle Türkler Hindistan'ın orta ve güney bölgelerini sevmедiler. Çünkü konar-göçer hayvancılık ile geçimini sağlayan bu insanlar ve sürüleri için sıcak iyi gelmemiş, bu yüzden de bataklık, sinek ve sıtmanın yaygın olduğu yerler ile otun ve suyun az bulunduğu coğrafyalardan uzak durmuşlardır.

Yunan ve Roma kaynaklarında İndus'un doğusunda bulunan Asya'nın bütün güney bölgesine "İndia" denmekte ve bu nehir ile de ilişkisine dikkat çekilmektedir. Daha sonraki çağlarda bilhassa Arap ve Fars coğrafyacılarının bu topraklara Hint ve Hindistan adını verdiklerini görüyoruz. Elbette Hindistan'ın tarihi coğrafyası bugünkü Hindistan devletinin sınırlarından ibaret değildir. Buraya Pakistan ve Afganistan'ın bir bölümü ile Nepal, Bhutan, Bangladeş, eskiden Burma, günümüzde ise Myanmar diye anılan ülkenin bir kısmı da dâhildir.

Batısını umumiyetle Hindukuş ve Süleyman Dağları, kuzeyini Karakurum ile Himalayalar çevirmekte olup; yaklaşık 3200 kilometre uzunluğundaki İndus, neredeyse 2700 kilometreye varan Ganj, ülkenin orta taraflarında yer alan 1465 kilometreye ulaşan Godovari ile 1315 kilometrelik Narbada (Narmada) nehirleri hem Hindistan'ın, hem de dünyanın anılmaya değer akarsularıdır. Kendisi başlı başına devasa bir kıta görünümündeki Hindistan coğrafyasına, yine yeryüzünün en büyük adalarından birisi olan Seylan'ı da (Sri Lanka) katmak gerekir.

Bununla birlikte tarihi kaynaklara baktığımızda İran, Türk ve Afgan kabileleri çeşitli zamanlarda Hindistan'ın kapısı durumundaki Kabil, Lamican ve Süleyman Dağları geçitlerinden Hindistan'a girerek, Sind ve Pencap topraklarını kendilerinin bir üssü haline getirmişlerdir (Keene, 1879, s. 1-6; Bhandarkar, 1920, s. 3; Galip&Gömeç, 2013, s. 9; Arnold&Mujeeb, 1950, s. 517-518; Durak, 2000, s. 2-4).

Hindistan'daki bilinen ilk yabancı kuvvetler Aryan ırkına mensup kavimler olmakla beraber, daha sonraları İskender ve kısmen Helen hâkimiyetinin ardından; kuzeyde Horasan, Toharistan, Taberistan, Buhara, Hive, Aral bölgesi, Sogd, Kaşgar; doğuda Baktriya ve zamanımızda Afganistan'ı meydana getiren Sicistan, Sind ve kuzey-doğuda Kabil, Süleyman Dağı, Pamir Yaylasına ve güney-doğuda Hindistan'ın Pencap havalisine tarihi çağlardan itibaren değişik Türk boyları gelerek, buralarda devletler kurdu.

Mısır ve Hindistan gibi zengin coğrafyalar sadece Türklerin değil, eskiden beri başka milletlerin de istilalarına uğradı. Dolayısıyla bu iki bölge daima kendilerini ele geçiren fatihler tarafından tesis edilen yönetimlerin idareleri altında yaşamak zorunda kaldı. Elbette ki, bu durumun birtakım faydaları olduğu gibi, zararlarının bulunması da kaçınılmazdır. Her şeyden öte yabancı bir kişi veya halkın kontrolündeki bir hayat, yerli ahalinin kişisel ve kültürel benliğinin gelişmesine menfi tesirler yapabilir. Fakat buna karşılık toplumun bağlılığının devam etmesi noktasında gerçekleşen yatırımlar noktasında insanlar rahat bir hayat sürme imkânına da kavuşmuştur. Özellikle Türkler hâkim oldukları ülkelere hizmet götürme hususunda başı çeker ve Türk tarihi bunun örnekleriyle doludur.

Hiç şüphesiz Hindistan'daki Türk hâkimiyeti önce Börü Tonga (veya Tokta/Mo-tun) Yabgu, daha sonra da onun oğlu ve torunları zamanına giderken; muhtemelen Türk-Hun Devletinin batı kolunu teşkil eden Sakalar bölgenin en eski sakinleri olmalıdır (Thapar, 1971, s. 408-436; Galip-Gömeç, 2013, s. 9; Cöhce, 2002, s. 815-820). Türklerin önünde büyük bir yenilgiye uğrayan Yüeh-chiler, tarihi yurtlarını terk edip, Hindistan'ın kuzey taraflarına gelirken, önlerindeki Sakaları iterek, kültürlerinden de etkilendikleri Hindistan'ın kuzey-batısına doğru kaydılar¹. Güneylerinde kendilerinin de ilişkilendirildikleri Toharlar, batılarında ise İran veya Partlar (An-hsi), kuzeylerinde de Semerkant beylikleri bulunuyordu. Küçük yerel idareler altındaki Baktriya'yı (Tahsia) hâkimiyetlerine soktular, merkezleri Bedeşan'daki Lan-shi idi ve onlar tarihte Kushan diye anılan idareyi kurdularsa da, herhalde Türklerden yedikleri darbeyi asla unutamadılar (Skrine&Ross, 1899, s. 15-19; Hirth, 1908, s. 271; Hemchandra, 1923, s. 215-266)².

Bununla birlikte Hindistan'a yapılan Türk seferlerinden dört asır önce savaşçılıklarıyla meşhur, fakat köken itibarıyla hangi millete mensup oldukları tam manasıyla belirlenemeyen, ancak Turanlı bir halk olması ihtimali yüksek görülen

¹ Ak Hunların ortaya çıkışlarına kadar Kabil, Sicistan ve Sogd havalisinde hüküm süren Büyük Kushanlıların mevcut sikkeleri, bunların işlenişi ve üzerindeki ibareler Hint medeniyetini kabul ettiklerini gösterir. Bununla beraber onların ataları sayılan Yüeh-chiler, M.Ö. 203 senesinde Türk-Hunlara yenilince, Büyük ve Küçük Yüeh-chi diye ikiye ayrıldılar. Küçük Yüeh-chiler Kansu bölgesinde kalırlarken, diğerleri İli Nehri havalisine yerleşti. Ancak M.Ö. 162 yılında Börü Tonga'nın (veya Tokta/Mo-tun) oğlu Kök Bilge (Lao-shang/Chi-yü/Chi-chou/Ki-ok) Büyük Yüeh-chileri bir kere daha mağlup ederek; onları batıya, Sogd topraklarına kadar kovdu. Bakınız. (Gömeç, 2018, s. 73-108).

² Ayrıca bakınız. (Guignes, 1924, s. 225-226; Günaltay, 1339, s. 103-120; Franke, 1930, s. 330; Bachofer, 1941, s. 223-250; Maenchen&Helfen, 1945, s. 72-77; Ögel, 1981, s. 178-189, 361, 461-462, 471-473; Bivar, 1970, s. 10-21; Groot-Asena, 2011, s. 218, 226; Kennedy, 1913, s. 1054-1064; Brough, 1965, s. 585; Konukçu, 1973, s. 2-3; Thorley, 1979, s. 181-190; Vasary, 2007, s. 57-61; Obruzańszky, 2009, s. 29.

Racputların, Pencap'a yerleştikleri ve orada bir devlet müessesesi kurarak, Arap işgaline değin hâkimiyetlerini sürdürdükleri söylenmektedir. Bu topraklar zapt edildikten sonra, Racputlar güney-doğuya doğru çekilerek zamanla eski Hint ahalisiyle karışıp, değişik kabilelerin birleşmesinden müteşekkil bir hükümet vücuda getirdiler. İdarecileri arasından "Rata/Raja" unvanını verdikleri birini seçerek, babadan oğula intikal eden bir hükümdarlık sülalesinin yönetimi altında hayatlarını geçirdiler.

Racputlardan sonra, kaynaklarda Eftalit diye de anılan Ak Hunlar, kültür ve teşkilatlarıyla Pencap'a girmişler, Malva ve Multan ile Orta Hindistan'ı kendilerine yurt tutup, bir devlet kurarak, sınırlarını bir aralık Asfira Nehrine kadar genişletmeğe muvaffak olmuşlardı.

İşte Kuzey-batı Hindistan civarlarındaki çeşitli topluluklar üzerinde Milattan sonra 425 yılına kadar hüküm süren ve Milattan önce 2. asırda ünlü Chang-ch'ien onları ziyaret ettiğinde Hindukuş'un kuzeyindeki Kushanlıların yerine geçen ve Kök Türk Kaganlığı tarafından 6. asrın ikinci yarılarında hâkimiyetlerine son verilerek, bir bölümü Türkistan'da kalırken, bir kısmı da soluğu Avrupa'da alıp, Avar Devletinin temellerini atan Ak Hun-Eftalitlerin sahip olduğu toprakların doğusundan, Hindistan'ın batısına doğru uzayan bölgede Peştu/Peştun namıyla Turanlı³ olduğu da söylenen bir kavim yaşadığı gibi, Herat'ın güneyinden başlayarak kuzey-doğuda Gazne ve Lamican çevresiyle, güneyde Sicistan, doğuda Süleyman Dağları vadileri arasındaki sarp ve engebeli arazide Ak Hun-Eftalitlerin boşalttığı yeri dolduran ve Arap müverrihlerinin bazan Kabil Türkleri diye de andıkları, kolay boyunduruk altına sokulamayan, Helمند vadisi ile Herat arasındaki bölgede yaşayan Gurlar ikamet etmekteydi ve en önemli yerleşim birimleri de Firuzkuh idi.

Bu girişin ardından biz asıl konumuza yani Oguz Kagan ve oğullarının Hindistan'daki fetih hareketlerine bakacak olursak; Oguz Kagan Destanı'nın Cami'üt-Tevarih, Şecere-i Türk ve Şecere-i Terakime gibi nüshalarında Hindistan ile alâkalı ilk önce şu ifadelerle rastlamaktayız: "Bir aralık Talas ve Sayram civarlarında yaşayanlar Oguz'a başkaldırdılar. Oguz Han onların üzerine yürüdü. Talas ve Sayram'dan itibaren Maverâünnehir, Buhara ve Harezm'e kadar olan yerleri idaresine aldı. Buraların beyleri ile birbirlerine düşmanlık beslememek üzere yeni anlaşmalar yaptı. Oguz kendi ülkesi genelinde huzuru sağladıktan sonra, Türklere bağlı bir devlet olmaları için Hindistan'a elçiler yolladı, vergi istedi. Burayı Yagma Han idare ediyordu. Halk bu talebe karşı çıktı. Orada Ulu Tag diye bir yer vardı. Önce burada konakladı. Sonra daha ilerilere gitti. Orada büyük bir akarsu ve dağlar bulunuyordu. Ordu, nehri sallarla geçti. Hindistan'ın doğu taraflarında Tinsi-oğlu Yagma Han, Oguz'a teslim olmak istemedi; ama Oguz onun askerlerini perişan etti. Oguz ile Yagma Han arasındaki savaş bir yıl kadar sürmüştü. Çarpışmalar sırasında Yagma Han öldürüldü. Oguz ulaştığı her yeri aldı. Böylece bütün Kıtay (Çin), Çürçet (Maçin) ve

³ Her ne kadar Peştunları Turanlı bir halk, hatta Halaçlarla bile ilgilerini gösterenler mevcut ise de, buna henüz tereddütle bakmak lazımdır. Umumiyetle Afganistan'ın yerlisi ve İndo-Aryan bir kavim şeklinde görülürler. Ancak Afgan veya manası "Dağlı" demek olan Peştunların ırki hususiyetlerinde Türk ve İran tesirinin varlığı da inkâr edilemez. Bakınız, (Morgenstierne, 1986, s. 216-221; Dames, 1988b, s. 136-137; Glatzer, 2002, s. 3; Çınarlı, 2012, s. 74-75).

Tangut (Tibet) zapt edildi. O pekçok ganimete sahip olup, kendi vatanı Türkistan'daki Or Tag ve Ala Tag'a döndü" (Gömeç, 2015, s. 61-62).

Burada destana bir ara verip metinde zikredilen Yagma, Kıtay, Çürçet ve Tangut için kısa bazı izahlarda bulunmak istiyoruz. Bugünkü Türkistan'ın eski Türk kabilelerinden birisi olan Yagmalar hakkındaki bilgilerimiz, özellikle İslam kaynaklarına dayanmaktadır. Divanü Lûgat-it-Türk'e göre Yagmalar, Toksılardan sonra, Ugraklardan önce gelirler ve çok güzel bir Türkçe konuşurlar. Ayrıca bunların bir bölümü İli Nehri boylarında otururlar. Kara Yagma denilen bu Türklerin ülkesinde Yadacılara da rastlanmaktadır (Kaşgarlı, 1988, s. 28, 30, 92; Divanü Lûgat-it-Türk, C. III, s. 3, 34; Gömeç, 2009, s. 18). Kalabalık bir nüfusa sahiptirler ve bazı Tokuz Oguz köylerine talan akınları yaparlardı.

İslam kaynaklarındaki bilgilere baktığımızda, bunlar Tokuz Oguz kabile konfederasyonunun bir alt üyesidirler. Yagmalar Tokuz Oguzların bir parçası olarak gösterilirse de, Çin kaynaklarındaki Tokuz Oguz tayfaları içinde Yagma'yı çağrıştıracak herhangi bir ize rastlamıyoruz. Ayrıca Tanrı Dağlarının ortasıyla, batı taraflarında ve Narın Nehrinin güneyinde de yaşarlar. Bir takım araştırmacıların fikrine, Kara Hanlı sülalesini de bunlar kurmuştur (Minorsky, 1937, s. 277-279; Czegledy, 1973, s. 363-264; Barthold, 2004, s. 99; Barthold, 1981, s. 321-322; Togan, 1981, s. 58; Togan, 1985, s. 61; Sümer, 1988, s. 426; Rasonyi, 1988, s.108; Şeşen, 1985, s. 62-63, 91; Gumilev, İstanbul 2003, s. 108). Ama bu durum henüz kesinlik kazanmamıştır. Bizim için burada dikkat çeken husus, Oguz Kagan Hindistan'a sefere karar verdiğinde bölgenin idarecisinin Yagma Han unvanıyla anılmasıdır. Bu da Hindistan topraklarının Börü Tonga (veya Tokta/Mo-tun) Yabgu'dan çok daha evvelki zamanlarda Türk-Hun hâkimiyetine girdiğini gösterir.

Buradaki metinde Çin için kullanılmış olan Kıtay kelimesine ise biz Kök Türk Yazıtlarında Kıtany şeklinde rastlıyoruz. Çincedeki transkripsiyonu K'i-tan şeklinde görülen bu kavim hakkında Çin yıllıkları "bütün barbarların en kaba ve geri olanları" der. İsimlerinin manası "kılıç" ile ilişkilendirilen Kitanların Mogol ve Hsien-pilerden olduğu, ayrıca tarihi Mogol sülalesi Nirunlarla bağı bulunduğu yolunda görüşler varsa da (Clauson, 1999, s. 14; Grousset, 1980, s. 135; Ögel, 1988, s. 295; Ögel, 1981, s. 254; İzgi, 1977, s. 8; Huang, 1971, s. 82; Batsuren, 2003, s. 57, 61; Baykuzu, 2013, s. 26; Trepavlov, 2015, s. 193), araştırmacılar onların kuvvetli bir Türk tesirinde olduklarını, sekiz boydan meydana geldiklerini ve özellikle Uygur devlet teşkilatını örnek aldıklarını, Çin'in kuzey-doğusunda kurdukları hanedanlığa daha sonraları Liao dendiğini bildirmişlerdir (Eberhard, 1987, s. 244; Ögel, 1971, s. 298; Ögel, 1984, s. 362; Murayama, 1957, s. 387-397; Ögel, 1948, s. 20; Baykuzu, 2013, s. 27). Onların devamı ise İslam kaynaklarındaki Kara Hitaylardır. İşte Kök Türkçe yazıtların Kıtany ismi daha sonra Kıtay'a dönüşerek, özellikle Mogol, Rus ve Müslümanlarca Çin karşılığında bugün dahi kullanılmaktadır.

Türkler Çin'e eski çağlarda Tabgaç da demiş olmakla beraber bu tanımlama bilindiği üzere Kök Türk Kitabelerine de yansımıştır (Köl Tigin Yazıtı, Doğu tarafı, 3-4. satır; Bilge Kagan Yazıtı, Doğu tarafı, 4-5). Bu ad ise tarihteki Tabgaç (T'o-pa) devletinden gelmektedir. Ayrıca Divanü Lûgat-it-Türk'te Tabgaç için Maçin denmekte

olup, buranın Çin'den dört ay uzakta yer aldığı ve Türkçeyi iyi bildikleri vurgulanıyor. Bununla birlikte Maçın'den kastın Hotan bölgesi olduğu söylenmektedir. Ayrıca İslam kaynaklarına baktığımızda Maçın, Yafes'in torunu, yani Çin'in oğludur. Anlatılanlara göre, o Çin'deki insan sayısı artınca babası Çin'den izin alıp, buraya yakın bir şehir kurup, adını Maçın koydu. Koyunlardan yün elde edip, eğirmeyi ve bunlardan elbise yapmayı öğrendi. Bir av esnasında avladığı Anka Kuşunun kanadını savaşçılara alamet olarak taktı. Avladığı bir ceylanın karnından da miski çıkardı (Kaşgarlı Mahmud, 1988, s. 29, 453; Mirhand, 2019, s. 71-72; İneyet, 2007, s. 1183-1184; Gömeç, 2009, s. 3-4).

Destanın bu kısmında ismi zikredilen bir kavim de Çürçetlerdir. Tarihte Kuzey Çin ve Mançurya bölgesinde görülen bu kavmin bir Tunguz boyu oldukları söylenmekte olup, 12. asırda yükselişe geçtiler. Onlar kendilerine Altun Hanlar derken, daha sonra Çinlilerce ve Çince "Kin" diye anılır olmuşlardır. Tunguz-Mançu soylu Çürçetler (Kin) tıpkı kendilerinden öncekiler gibi bir süre sonra kalabalık Çinliler arasında dillerini ve geleneklerini unutarak, 13. asırda Çingizlilerin tabiyeti altına girdiler (Barthold, 2004, s. 108; Grousset, 1980, s. 141-143; Gömeç, 2017, s. 129).

Yine daha önce adlarına Kök Türk Kitabelerinde rastladığımız Tangut kavmi için Reşideddin Oguz-nâmesi'nde Ninkiyas (Togan, 1972, s. 21) kelimesi geçerken, Milattan önceki çağlarda Yüeh-chilerle birlikte gördüğümüz Tangutların, Tibetlilerin bir kolu oldukları bilinmektedir. Uygur menşee efsanesinde ve Oguz Kagan Destanı'nda da adlarına rastladığımız Tangutlar, Divanü Lûgat-it-Türk'te de geçmekte olup, Türk boylarıyla sıkı ilişkileri vardır (Kaşgarlı, 1988, s. 28; Eberhard, 1947, s. 106; Ögel, 1977, s. 75; Giraud, 1960, s. 192; İnan, 1987, s. 55; Bang-Rahmeti, 1970, s. 11). Çin kaynaklarında adı "Büyük Hsia, Ak Yüksek Hsia" ve "Milerin Devleti" olarak zikredilen Tangutlar, Kansu'da bulunan Hotan metinlerinde "Hamgata" şeklinde anılmaktadır. Eski devirlerde Tibetlilerin arasında yaşayan Tangutlar, özellikle 9. yüzyılın ortalarında Tibet devletinin inkîrazından sonra, kuvvetlenmişlerdi (Bailey, 1949, s. 31; Kychanov, 1978, s. 206-209; Kepping, 1994, s. 358-361; Gömeç, 2016, s. 208).

Tekrar destana döndüğümüzde öyle anlaşılıyor ki, Oguz Kagan bu bölgeden çekildikten sonra Hindistan civarlarında birtakım karışıklıklar veya isyanlar zuhur etmiştir. Çünkü kuzey ülkelerini fethetmeyi düşünen Oguz Kagan, beyleriyle yolda bir kengeş (toplantı) yapar ve bu görüşmelerde Hint bölgesinin meselelerinin halledilmesi kararı da alınır (Gömeç, 2015, s. 62-63). Bugünkü Pakistan ve Afganistan havalisini de Hindistan kıtasının bir parçası şeklinde görürsek, Oguz Kagan Destanı'nda olaylar şöyle gelişmiştir:

"Mevsim kış olmuştu ve Oguz Kagan, kimsenin kendisinden geri kalmamasını buyurdu. Boyun eğmeleri için Gur taraflarına elçi yollandı, vergi istendi. Kabul ettikleri takdirde kendilerine dokunulmayacağı, aksi halde savaşın çıkacağı bildirildi. Gur hükümdarı Oguz'un elçisini saygı ile karşılayıp, iyi bir şekilde ağırladı. Bağlılığını arz etti. Kendisi de, Oguz'un yanına giderek, her sene vergi ödeyeceğini söyledi. Gur hükümdarı; "etrafımızda çok düşman var" deyince, Oguz da ona yüz seçme suvari vererek, onları bu ülkelere gönderdi. Oguz; "bize boyun eğip, ilimiz olurlarsa dokunmayın, ret ederlerse savaşın" buyurdu.

Oguz Han'ın bu emri gereğince Gur, Garcistan, Gazne ve Kabil'e kadar bütün buralar ele geçirildi. Her yıl muayyen bir miktar haraç vermeleri kararlaştırıldı. Gur ülkesi fethedildiğinde yaz olmuştu. Nihayetinde askerler Oguz'un yanına geri geldiler ve yoklamaları yapıldı. Bazı eksikler mevcuttu. Bunlara ne olduğunu kimse bilemedi. Günler sonra ordugâha ulaştılar. Han onların durumunu sorunca, şöyle cevap verdiler: "Arkanızdan yol alıyorduk. Bir dağ içerisinden geçerken kar yağdı. Yürüyemediğimiz için o yerde yattık. Atlarımız ve develerimiz de öldü. Bahar olduktan sonra ancak yaya olarak gelebildik". Bunun üzerine Oguz, "kar yağdı diye yoldan kalmak olur mu, bundan sonra sizlere Karluk" desinler, buyurdu. Bütün Karluk halkı onların soyundandır" (Gömeç, 2015, s. 63).

Destanda vurgulanan Hindistan bölgeleri hakkında izaha girişmeden önce cümlelerin sonunda anılan Karluklar hakkında da kısa bir bilgi vermek istiyoruz. Karluk adının manası, Oguz Kagan Destanı ve Şecere-i Terakime'de "Karlı Dağ" ile ilişkilendirilmektedir⁴. Çin kaynaklarında genellikle "Ko-lo-lu" şeklinde transkripsiyon edilen⁵ ve Beş Balık ile Altayların batısında, Urungu ve Kara İrtiş civarlarıyla, Balkaş'ın güney-batısı ve Tarbagatay Dağlarının güney-doğusunda yaşıyorlardı. Konar-göçer Karluklar, tıpkı Kırgızlar gibi 7 ve 8. asrın başlarında Kök Türklere bağlı bir kabile idi (Minorsky, 1937, s. 286; Chavannes, 1903, s. 85; T'ang, 1973, s. 448; Ecsedy, 1980, s. 256-258; Ecsedy, 1980, s. 24-27; Arat, 1988, s. 351; Pritsak, 1988, s. 252). Ak Hunların bakiyesi oldukları da ileri sürülen Karluklar, dokuz boy halinde sayılmaktadır ve bunların üçü Çigil, üçü Heytaliye veya Heskeli, diğer üçü Bulak veya Yılak, Kükergin ve Tuhsilerdir (Toksa) (Şeşen, 1985, s. 103; İbn Fazlan, 1975, s. 100; Togan, 1985, s. 59-61; Almaz, 2004, s. 136).

Esasında onlar Türklerin doğusuyla batısının arasında, yani tam merkezinde bulunuyorlardı. İslam kaynaklarına göre Türklerin en güzellerinden olan Karluklar, 766'larda On Ok boylarından Türgişlerin zayıflaması üzerine onların yerini ve beyleri de Kara Han unvanını alarak, Talas bölgesine sahip oldukları gibi, Türgiş geleneğini de bir kenara atmayıp, sistemi sürdürdüler (Chavannes, 1903, s. 85; Minorsky, 1937, s. 286; Rasonyi, 1988, s. 104-105; Ecsedy, 1980, s. 26; İbn Fazlan, 1975, s. 100; Togan, 1945, s. 12; Kafesoğlu, 1987, s. 260; Golden, 2002, s. 161; Mesudi, 2004, s. 40).

Kaşgarlı Mahmud'un "Türkmen", Ahmed bin Mahmud'un Selçuk-nâmesi'nde "Yörük" olarak gösterilen Karluklar bütün tarihleri boyunca siyasi ve etnik bir kuvvettiler (Kaşgarlı, 1986, s. 473; Ahmed Bin Mahmud, 1977, C. II, s. 48-51). Talas Savaşındaki tarihi rolleri bir yana, onlar Turfan Uygurları içerisinde de etkiliydiler.

⁴ Çinli seyyah Hsüan Tsang'ın "Hi-mo-ta-lo" şeklinde yazdığı ve "karlı dağlar altında yaşayanlar" anlamını taşıdığını söylediği bu kelimenin, Karluk'un Sanskritçe tercümesi olduğunu ileri sürenler de vardır (Bunun için ayrıca bakınız, (Togan, 1971, s. 26-39; Bang&Rahmeti, 1970, s. 9-10; Ebul Gazi, (tarihsiz), s. 35; Gömeç, 2015, s. 49-63).

⁵ Tibetçe bir metinde bu ad "Gar-log" şeklinde kayıtlıdır. Kök Türkçe kitabelerde umumiyetle "Karluk" ismiyle anılmışlarsa da, tarihte "Üç Karluk" boyu önemli rol oynamıştır. Bu Üç Karluk kabilesi Çin kaynaklarında; Meou-lo (Bulak), Ta-che-li (Tashlık veya Taş İl), P'o-fu veya Ch'e-se (Çigil) diye geçer. Bakınız. (Chavannes, 1903, s. 78, 85; Eberhard, 1942, s. 152, 154; Liu, 1958, s. 585; Mackerras, 1972, s. 164; Ecsedy, 1980, s. 106).

1141 yılında Semerkant yakınında vuku bulan Katvan Çölü'ndeki (Dergam denilen yerde) savaştan önce, Kara Hitay hükümdarının Karluklar için şefaatte bulunduğunu, bunun Sultan Sançar tarafından kabul edilmediğini, neticede Selçuklu ve Kara Hanlı ordusunu Karluk ve Kara Hitay güçlerinin bozguna uğrattıklarını; Karluk Türklerinin 12. asrın ikinci yarısında Harezmşahlar idaresinde de nüfuz sahibi olduklarını ve 13. yüzyılın başlarında Çingiz'in idaresine katıldıklarını biliyoruz (Ebilgazi, 1992, s. 31-32; Abulgoziy, 1992, s. 32). Bu durum bir tarafa, önemli bir Karluk bakiyesi bizatihi bu ad ile hâlâ Hindistan topraklarında yaşamaktadır (Uçmaz, 2021, s. 182-205) ki, bunu da belirtmek isteriz.

Bize göre, Oguz Kagan'ın bu Hindistan seferi herhalde Hunların, daha doğrusu Ak Hunların ya da Gazneli Türk Sultanlığı'nın bölgedeki faaliyetlerinin bir iz düşümü olsa gerekir. Bu durum bir yana tabii ki, biz öncelikli olarak burada destan metninde geçen Gur, Garcistan, Gazne ve Kabil havalisi üzerinde dururken, bölgenin Türk hâkimiyetine girmesi hakkında da kısa bilgiler vermeye çalışacağız. Hiç şüphesiz yüzlerce yıldan beri Hindistan'ın kuzey ve kuzey-batı taraflarına doğru vuku bulan Türk göçü ve bu millete mensup halkların başta Pencap, Sind ve Kabil gibi coğrafyalarda kurdukları idareler, söz konusu çevreye Türk mührünü vurmuştur. Arkasından bu zaman diliminde havalie gelen Afganlıların Türklerle işbirliğine girmelerine sebep olan Gurluların (veya Guri) saltanat dönemi de Hindistan tarihinin önemli bir safhasını meydana getirir.

GUR BÖLGESİ VE GURLULAR

Destanda Gur ve Garcistan iki defa geçmekte olup, kaynaklara baktığımızda Gur sözü Herat'ın doğu ve güney-doğusunda Garcistan ile Cüzcan'ın güneyindeki dağlık bölgeye verilen bir isimdir. Kelimenin anlamı da herhalde dağdır. Buralar bugünkü Afganistan'da daha çok Hazaraların yaşadığı yerler olup, Hazara yurdu diye de anılır. Ancak bölge başta Halaçlar olmak üzere neredeyse bütün Türklere yurtluk yapmıştır. Ayrıca bu Gur hanedanının İran/Tacik menşeli olduğuna dair görüşlerin yanında, bilhassa Karluklardan yola çıkarak Türklükleri hususunda da iddialar vardır (Togan, 1981, s. 452; Barthold, 1981, s.421; Galip&Gömeç, 2013, s.33; Dames, 1988c, s. 825; Şeşen, 1985, s. 18; Wink, 2002, s. 135; Ayan, 2011, s. 38-45; Jamaludin, 2019, s. 19). Dolayısı ile kökenleri problemlili bir hanedanlıktır.

Hanedanın kurucularının köklerinin Dahhak'a kadar gittiği ve Pers şahı Feridun ile birtakım mücadelelere giriştikleri söylenirken (Asadi, 2010, s. 91; Qayum-Shah-Alam, 2017, s. 46); Gur havalisi 1009-1010'lardan itibaren Gaznelilerin eline geçmeye başlamıştır. Gaznelilerin peşinden ortaya çıkan Gur hanedanı ismini işte bu coğrafi bölgeden almaktadır. Ancak Guri sülalesinin tarihini tespit etmek oldukça karışık bir konudur. Gazneli Mahmud 1011 (401) senesinde Guristan'ı aldığı zaman, yanında Altuntaş ve Oguzların Horasan'a yerleştirilmesinin tehlike yaratacağını söyleyen Arslan Cazip gibi valiler bulunuyordu. O, Gurluları Türklerin geleneksel savaş usulü, Turan Taktiği ile yendi.

Sultan Mahmud bu havalinin idaresini esir aldığı Hasan Suri adlı bir emire vermişti. Hanedanlığın kurucuları arasındaki Hasan Suri, Gazneli Mahmud

zamanında, kayalık bir mevki üstüne inşa ettirdiği Firuzkuh'u kendine yönetim merkezi yaptı (Kafesoğlu, 1988, s. 177; Küçükbekir, 2017, s. 140-150; Erdoğan, 2013, s. 144-177; Nişaburî, 2018, s. 79). Gaznelilere senelik vergi ödemek ve savaş zamanında yardımcı kuvvetler göndermek gibi taahhütlerde bulundu. 11. asrın başlarında Gur bölgesinin hâkimi olan bu Hasan Suri ile Gazneli Mahmud'un arası açılınca esir edildi. Buna binaen bazı kaynaklarda onun hapiste kendi kendini zehirlediği de söylenir.

Bu yaşananların arkasından Gazneli Mahmud, Gur hükümdarı Suri'nin yerine oğlu Ebu Ali'yi geçirmişse de, o yeğeni Abbas tarafından tahttan indirildi. Bu arada malının ve mülkünün haddi-hesabı olmayan, ülkesinin sınırları içerisindeki herkesin can güvenliğini düşünen, soydaşı Türkmenlere Horasan'da yerleşme izni veren Sultan Mahmud, 1030'da Gazne'de ölmüştü. Yerine birtakım taht kavgalarından sonra oğlu Mesud geçti. Her ne kadar babasının yarım bıraktığı işleri tamamlamaya çalışsa da Türkmen-Oguzlarla başı belaya girdi ve bilindiği üzere 1040 tarihinde Türkmenlerden büyük bir darbe yedi (Köymen, 1957, s. 2; Özdemir, 2008, s. 318; Galip&Gömeç, 2013, s. 35; Asadi, 2010, 92; Öntürk, 2020, s. 163).

Birtakım siyasi gelişmeler ve mücadelelerin ardından Gaznelilerden Sultan İbrahim babasının ve dedesinin zamanındaki Gazneli hanlığının parlaklığını yeniden sağlamaya çalıştı (Dames, 1988, s. 82-85; Savi, 2011, s. 656; Öntürk, 2017, s. 346-358). Saltanatı 40 yıl süren ve 1099'da vefat eden İbrahim devrinde Gazneliler Hindistan ile daha fazla ilgilendiler. Bu sıralarda Gur beyi Abbas da Gazne'ye bağlılığını sürdürdü. O, Gazneli Devletini eski ihtişamlı günlerine çıkarmaya çalışan Sultan İbrahim tarafından tahttan uzaklaştırılarak, yerine oğlu Muhammed oturuncaya kadar Gur havalisini yönetmiş olmalıdır (Minhacüddin, 1970, s. 98-99; Durak, 2000, s. 60-61; Dames, 1988, s. 826; Karakuş, 2015, s. 24; Qayum, Shah&Alam, 2017, s. 46-52).

Gazneli hâkimiyeti çağında kent ve kasabalarda pek çok mimari eser yapılmakla beraber Lahor şehri, Gazne'den sonra ikin-ci bir kültür merkezi olarak göze batmaktadır. Şehir bu durumunu Baburlüler çağında da sürdürmüştür. Özellikle, Gur baskısından dolayı Lahor'a yerleşmek zorunda kalan son Gazneli sultanı Tacü'd-devle Melik Şah bin Hüsrev sanatçı, şair ve bilim adamlarını koruyan, barış yanlısı bir hükümdar idi.

Gazneli hanedanlığının zayıflaması ve yıkılmaya yüz tutmasıyla beraber de Gur bölgesinin batısı Selçuklu nüfuzu altına girerken, doğusunda bir süre de olsa Gazneliler etkili oldu. Bununla beraber Selçuklu idari taksimatında Gur havalisi Musa Yabgu'nun payına düşmüştü. Daha sonra Gurlu Muhammed'in halefleri olarak Kudbeddin Hasan ve İzzeddin Hüseyin'i görüyoruz. Ancak İzzeddin Hüseyin ile Selçuklu sultanı Sançar'ın arası açılmış ve bu yüzden 1107 tarihinde o, Selçuklulara esir düşmüş idi. İki sene sonra serbest bırakılan Gur hâkimi İzzeddin Hüseyin, 1110'dan itibaren Selçuklu sultanı Sançar'a vergi ödedi. Onun ölümünden sonra yerine geçen çocukları için "Yedi Yıldızlar" dendiği söylenir (Kafesoğlu, 1984, s. 30; Ahmet, (tarihsiz), s. 96; Agacanov, 2003, s. 315; Mubin, Gilani&Hasan, 2013, s. 511-522).

Bundan sonra Gur sülalesi ve coğrafyası Bamiyan ve Gur kolu diye ikiye ayrıldı. İzzeddin Hüseyin'e halef olan oğlu Seyfeddin Suri, Gur taraflarına kardeşlerinden Kudbedin'i, Toharistan ile Kuzey Bamiyan havalisine de Fahreddin Mesud'u atamıştı.

Fakat bir süre geçince Seyfeddin Suri ile Kudbeddin'in arası açıldı. Gurluların bu iç kavgası esnasında Kudbeddin, Selçuklular sayesinde tahtta oturan Gazneli sultanı Behram Şah'ın yanına sığındı. Ancak onun 1146/1147 tarihinde, bazı ahlaksızlıkları yüzünden Behram Şah tarafından zehirlenerek ortadan kaldırıldığına dair iddialar vardır (Grousset, 1980, s. 170; Barthold, 1981, s. 421; Ahmet, (tarihsiz), s. 96; Dames, 1988d, s. 826-827; Dames, 1988b, s. 155; Akyol, 2013, s. 81; Coşkun, 2002, s. 3; Nişaburî, 2018, s. 116-117). Bu hadisenin ardından kardeşinin intikamını almak için 1149'da Gazne'ye yürüyen Seyfeddin Suri bu şehri ve Behram Şah'ı kuşattı. Seyfeddin Suri kendini sultan ilan edip, kardeşi Bahaeddin Sam'a Gur topraklarını verdiyse de, güçlü bir ordu ile Behram Şah'ın, halkın çağrısı sebebiyle yeniden Gazne'ye yürüdüğü haberi duyulunca, ahali ayaklandı. Seyfeddin de bir gece saldırısında Gur'a kaçmaya çalışırken, Behram Şah tarafından yakalandı ve Gazne'de bir deve veya eşek üzerinde dolaştırıldıktan sonra öldürüldü. Behram Şah için bu büyük bir hata idi. İdareleri ve fetihleriyle meşhur Gurlular gibi bir kavimle uğraşmanın ne derece fena bir neticeye sebep olacağını Behram Şah anlayamadı. Çünkü bu iki maktul kardeşin üçüncüsü Alaaddin Hüseyin'in (1149-1161) kardeşlerine ve sülalesine yapılan bu muameleden dolayı Gaznelilerden intikam almak için Gazne'yi ne hale getirdiğini biliyoruz.

Bazı tarihçiler Behram Şah'ın vefatını Gazne'nin tahribi senesine, yani hicri 550 (1155/1156) tarihine denk getiriyorlarsa da, bir kısım ilim adamı da 1157 (552) senesinde Lahor'da öldüğünü ve yerine oğlu Hüsrev Şah'ın (1157-1160) geçtiğini yazmaktadır. Hüsrev Şah, mutlaka Gazne'ye dönüp, devletin başkentini yeniden buraya taşımayı düşündüyse de; şehrin eski haline bir daha gelmesinin mümkün olmadığını herhalde anladı. Bu sırada Gur saldırıları da artınca Lahor'a çekilmek onun için en mantıklı şey idi. Durum böyle olmakla beraber, başı hem Oguzlar, hem de Gurlularla derte giren Hüsrev Şah'ın yukarıda da belirtildiği gibi Gazne mi, yoksa Lahor'da mı vefat ettiği pek bilinmemektedir (Minhacüddin, 1970, s. 109-111; Spuler, 1991, s. 1052; Dames, 1988d, s. 155; Durak, 2000, s. 63-64). Hüsrev Şah'ın 1160 senesinde yerine geçen oğlu Hüsrev Melik ise kendisini eğlenceye verdiği için etrafında yaşananları anlayamadı.

Bununla birlikte yeniden Gur cephesine döndüğümüzde onların arasında aile bağlarının çok kuvvetli olduğuna dair iddialar vardır. Seyfeddin Suri'nin yerine 1149 tarihinde kardeşi Bahaeddin Sam geçmiş idi. O ağabeyinin intikamını almak amacıyla bir ordu toplayıp, yola çıktıysa da 1150 tarihinde hastalanarak vefat etmesi (Merçil, 1987, s. 89-91; Ahmet, (tarihsiz), s. 96-97; Timur, 2012, s. 46; Kortel, 2004, s. 37-52) üzerine, Gur tahtına kardeşi Alaaddin Cihansuz oturdu.

O, Zamindavar ovasındaki Tiginabad'da Behram Şah'ın askerlerini mağlubiyete uğrattı ve bu savaşta Behram ile oğlu Devlet Şah da öldü. Cihansuz, Gazne halkına 1151'de büyük bir katliam yaptı. Dolayısıyla Gazneli Mahmud çağındaki o görkemli Gazne şehri, çoktan bir yıkıntı haline gelmişti. Önceden de belirtildiği üzere tarihte ilk defa sultan unvanını kullandığı söylenen bu muktadir hükümdar ve fatihin Gazne'deki hatırasını akla getiren yalnız türbesi, harabeye dönmüş Gazne'nin eski ihtişamının bir tanığı olarak durmaktadır. Kin ve intikam o derece acımasız tatbik

edildi ki, bu sebepten kendisine Cihansuz (Cihanı yakan) denilen Alaaddin Hüseyin, Gazne'yi tamamen bir taş ve toprak yığını halinde bıraktı.

Dönemin kaynaklarında bu elim hadise şöyle anlatılıyor: Şehri yakan ateşler yedi gün geceyi aydınlattı. Çıkan dumanlar, gündüzü gece gibi kararttı. Gazneli büyüklerinin mezarları açılarak, kemikleri yakıldı (Barthold, 1981, s. 410-342; Kafesoğlu, 1984, s. 61-63; Ahmet, (tarihsiz), s. 97; Timur, 2012, s. 44; Öntürk, 2018, s. 141-142; Galip&Gömeç, 2013, s. 38; Ayan, 2008, s. 88-89). Alaaddin'in kardeşi İzzeddin'in de Gaznelilere karşı aynı kin ve düşmanlığı beslediği ortadadır.

Fakat Selçuklu tehditi karşısında o Gazne'de tutunamadı. Çekilirken Büst şehrini de tahrip etti ki, bunun izleri hâlâ görülebilmektedir. Bu yüzden Sultan Sançar, Alaaddin'in üzerine saldırdı. İki ordu Harirud vadisinde savaştılsa da, Alaaddin yenildi ve tutsak oldu (Hillelson, 1988, s. 454; Dames, 1988c, s. 827; Timur, 2012, s. 45-48; Öntürk, 2017, s. 143-146; Akçay, Ordu 2015, s. 27). Hatta dendiğine göre Sançar için hazırladığı altın zincirlere bağlandı. Fakat Alaaddin Hüseyin Cihansuz, bir müddet geçince nükteciliği ve hazır cevaplılığıyla Sançar'ın güvenini kazandı ve serbest kaldı⁶. Sultan Sançar'ın İranlı memurlar ve tahsildarların sözlerine uyarak, kararlar alması ise kendisine felaket getirdi. Onun, Oguzlar tarafından esir edilmesi üzerine, Alaaddin ülkesini kuzey istikametinde, Horasan ve Murgab vadisine kadar genişlettiği gibi, Alamut'taki İsmaililerle de yakın temas halinde olduğu söylenir.

İşte Suri hükümdar sülalesinin en meşhurlarından birisi kabul edilen ve İsmaililerle de siyasi münasebetler kurarak çevresindeki idarelere sıkıntılı bir süreç yaşatan Alaaddin Hüseyin Cihansuz 1156 yılında Herat'ta öldü (Barthold, 1981, s. 410-411; Dames, 1988e, 1988, s. 173; Dames, 1988b, s. 155; Ahmet, (tarihsiz), s. 97; Kafesoğlu, 1984, s. 63; Galip&Gömeç, 2013, s. 39; Öntürk, 2017, s. 147-148; Yazıcı, 2016, s. 238). Yerine tahtta oturan oğlu Seyfeddin Muhammed, babasının hapse gönderdiği amcası Sam'ın oğulları Gıyaseddin ve Muizzüddin Muhammed'i serbest bıraktı. Ancak Seyfeddin 558 (1162/1163) tarihinde Merv civarında Oguzlara mağlup oldu. Muhtemelen onu ortadan kaldıran Alaüddin'in yeğeni Gıyaseddin Guri, Firuzkuh'a çağrılarak tahtta çıktıysa da, Herat hükümdarı Taceddin Yıldız tarafından desteklenen amcası Fahreddin ile başı belada idi. Çünkü o ailenin büyüğü olması hasebiyle, hâkimiyetin kendisine ait olduğunu düşünüyordu.

Gıyaseddin Guri yaklaşık kırk senelik (1163-1203) saltanatı boyunca, yaptığı savaşlar ve giriştiği işlerle Gurilere haklı bir ün kazandırmıştı. Bu arada Fahreddin mücadeleyi bırakmış, Oguzlar da Gaznelileri oldukça sıkıştırmıştı. Gıyaseddin, kardeşi Muizzidin'in yardımıyla tahtta oturmuştu. Zaten o askerin gerçek komutanı ve biri diğerinin tamamlayıcısıydı. Onlar düşmanlarına karşı akıllı davrandıkları gibi çok acımasız idiler. Bunun yanısıra Gurluların yükselişi elbetteki Gazneli ve Selçukluların çöküşüne bağlıdır.

⁶ Heratlı Fahri-i Herevi, 16. asırda kaleme aldığı eserlerinde Sultan Sançar'ın, iyi huy ve keskin zekâsına binaen Alaaddin Hüseyin Cihansuz'u çok sevdiğini ve birgün kendisine sunulan bir tabak dolusu yakutu ona verdiğini yazmaktadır. Bakınız. (Ünal, 2020, s. 160-161).

İşte zaman zaman Kabil Türkleri diye de adlandırılan Gurlular, Arap istilasından beri hiç bir zaman tam manasıyla egemenlik altına girmediler; ama Gıyaseddin Guri'nin baskı ve zulmüne dayanamayıp, Kabil bölgesini ona bırakmak zorunda kaldılar. Gıyaseddin onların direncini kırıldıktan sonra, Lahor'un hâkimiyetini elinde bulunduran Tacü'd-Devle Melik Şah'tan burayı da alarak, havalinin yönetimini kardeşi Muizzüddin'e bırakıp (Aksu, 2000, s. 259-268; Galip&Gömeç, 2013, s. 37-38; Öntürk, 2017, s. 152-156; Doğan, 1996, s. 29-44; Durak, 2000, s. 65-74; Karakuş, 2015, s. 26-29), kendisine merkez seçtiği Firuzkuh'a gitti. Netice itibarıyla 1216 tarihinde Harezşahların etki sahasına giren Guristan'a, 1220'den sonra ise Mogollar hâkim oldular (Asadi, 2010, s. 94-95).

GARCİSTAN BÖLGESİ

Bugünkü Afganistan'da Murgab Nehri bölgesinde yer alan Garcistan ise, Gur topraklarının kuzeyinde bulunmaktadır. İlk başlarda Samanilere bağlı yaşayan Garcistan halkı, daha sonra 10. asrın sonlarıyla, 11. asrın başlarına doğru Gazneli Mahmud'un egemenliğine boyun eğdiler.

Garcistan havalisinin İslamiyet ile tanışmaya başlaması Emeviler çağında ve 7. asrın ikinci yarısına rastlar (Gömbeyaz, 2015, s. 171; Saraç, 2019, s. 4-5; Zeki, 2020, s. 20; Göksu, 2021, s. 50). Tarih boyunca bölgenin hanedanlıkları arasındaki dengeleri gözeten Garcistanlılar bazan Gazne, bazan da Gurlu hâkimiyetine girmiş olup, en sonunda da Harezşah ve ardından Çingizli fethine maruz kaldı.

Gur toprakları içerisinde yer alan Garcistan tarihte Karluk ve Kalaçların, günümüzde de bilhassa Türk oldukları kuvvetle muhtemel Hazaraların yaşadığı bir coğrafyadır. Bir ara bölgenin hâkimiyetinde Simcurilerin de rolü var ise de Gazneli Türkleri, daha Sebük Tigin zamanında Garcistan'da söz sahibi olmuşlar idi. Dandanakan savaşından sonra Sultan Mesud Garcistan bölgesine gelmiş ve bir süre burada kalmıştır. Son Gazneli hükümdarı Hüsrev Melik Garcistan'daki Balarvan, oğlu da Seyfrud Kalesinde öldürüldü (Köymen, 1958, s. 43; Merçil, 1985, s. 554; Dames, 1993, s. 717; Saraç, 2019, s. 76; Stein, 2010, s. 130; Öntürk, 2020, s. 165).

Bununla beraber 17. asrın başlarında Özbek Hanları ile Safevi Şahlığının bilhassa bugünkü Afganistan, Pakistan ve Hindistan'ın batı taraflarında bir iktidar mücadeleleri söz konusudur. İşte buna binaen Şah Abbas'ın bölgeye yönelik bir takım planları ve bazı zaferleri olsa da, bu sırada Osmanlı Türkleriyle arası açık bulunan Safeviler, Garcistan topraklarını aralarında paylaşma yoluna gitmişlerdir (Aydoğmuşoğlu, 2011, s. 205; Mousavi, 2018, s. 57).

Sonuç itibarıyla Garcistan tarihi Gazneli, Gurlu, Harzemşah, Safevi ve Çingizlilerle paralellik arz eder. O yüzden biz tekrara düşmemek gayesiyle Garcistan bahsini kısa keseceğiz.

GAZNE BÖLGESİ VE GAZNELİLER

Gazne ile alâkalı kimi bilgileri de yukarıda yeri geldiğinde aktarmaya çalıştık. Bu durum bir yana hem Hindistan hem de Orta Asya ile Uzak Doğu'nun gerçek manada

İslamlarla tanışması noktasında Gazneli Türk hanedanlığının önemli bir yeri vardır. Bununla birlikte isimlerini bu bölgedeki Gazne şehrinden almış olan Gazneliler hanedanlığına kaynaklarda Yeminiler veya Sebük Tiginliler de (Minhacüddin, 1970, s. 17; Galip&Gömeç, 2013, s. 38; Barthold, 1988, s. 390; Merçil, 1987, s. 321; Kafesoğlu, 2001, s. 317; Karakuş, 2015, s. 22) denmektedir ki, bölgedeki Türk varlığı Hun ve daha sonra Ak Hun-Eftalitler, zamanına kadar gitmektedir.

Gaznelilerin ortaya çıkışı Samanilerin dağılma dönemine rastlar. Horasan ile Maveraiünnehir arasında beşyüz köyü bulunan ve Samani orduları içerisindeki Türklerin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Horasan orduları komutanı Alp Tigin 961’de vezir Belami ile birlikte kendi taraftarını Samani tahtına çıkarmak istemiş, ancak bu hareketi başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Alp Tigin’in yanında başlangıçta 700 suvari bulunuyordu. Önce Samanilere ağır bir darbe vurdu. Sonra da beraberindeki kuvvetlerle Afganistan’daki Gazne şehrine geldi ve mahalli hanedan olan Levikler ile onların herhalde padişah unvanını da kullanan beyi Ebu Bekir’i 963 senesinde uzaklaştırarak buraya hâkim oldu (Barthold, 1981, s. 303; Barthold, 1988, s. 386; Göksu, 2011, s. 16; Dames, 1988b, s. 152; Dames, 1988a, s. 743). Bu suretle Gazneli hanedanlığının temeli atıldı.

Esas konumuz Gazneli tarihini anlatmak olmadığından daha fazla ayrıntıya girmeyi düşünmüyoruz. Ancak şurası var ki, Oguz Kagan Destanı’nda Gazneli hanedanı ve üyelerine dair pekçok şeyi görmek mümkündür. Mesela burada Gazneli Devletinin kurucularından Sebük Tigin’in adı anıldığı gibi bilhassa Gazneli Mahmud ve oğlu Mesud’a ait şu bilgilere rastlamaktayız: Türkistan’da Sultan Mahmud bin Sebük Tigin çok güçlüydü. Buhara halkı, şehrin hâkimine Selçuk-ogullarını şikâyet ettiler. Sultan Mahmud da onlara; Ceyhun’un öbür yanına, Horasan’a gitmelerini buyurdu. Sultan Mahmud’un ileri görüşlü, aynı zamanda acımasız ve Arslan adını taşıyan⁷ hacibi; “padişahım iyi emir vermediniz. Çünkü bunların sizin saltanatınıza ve Horasan ülkesine zararı dokunacaktır. Onlar, savaş için yetişmiş, ellerinden her iş gelen bahadırlardır. Şimdi yapılması gereken, bunlar az iken ortadan kaldırıp, kurtulmaktır” dediyse de; Gazneli Mahmud: “Sen ne taş kalpli bir adamsın. Bir avuç Müslüman öldürülür mü? Bir daha benimle bu şekilde konuşma” diye, onu azarladı. Ayrıca Selçuk-oglu Mikail’e de izzet ve ikramda bulundu. Horasan beyi, sonra onları Dandanakan civarlarına yerleştirdi ve bunun ardından da Sultan Mahmud bin Sebük Tigin vefat etti.

Böylece Horasan’da, Sultan Mahmud’un çocukları ve torunları hâkim oldular. Onların devletleri yükselmekteydi. Selçuk neslinden Sultan Tugrul’un yakınları ve akrabası Çağrı Beg (Davud) Merv, Belh ve Herat civarlarına hâkim olmuşlardı. Sultan Mesud onlardan haraç isteyince, reddettiler ve cevap olarak; “biz ancak kendimizden olanlara vergi öderiz. Çünkü biz de Türk soyundanız”, dediler. Sultan Mesud bir yıl Cürcan ve Mazenderan’a gidince Çağrı Beg (Davud) Gaznelilerin başkenti olan Gazne şehrini almak için kurultay topladı. Mesud bunu duyunca otuzbin suvari ile Merv

⁷ Bu, Gaznelilerin Tus şehri valisi ve Oguzların Horasan’a yerleştirilmesinin tehlike yaratacağını söyleyen Arslan Cazib olup, 1028’de ölmüştür. Bakınız. (Ahmed bin Mahmud, 1977, s. 168; Nişaburî, 2018, s. 79).

şehrini kuşattı. Kınık Selçuk'un oğulları yardım için dışarıya elçiler yolladı. Üzerlerine kefen giyip, "sana hizmet etmek istiyoruz diyerek", o gün vergilerini ödediler. Ama giden elçi ve habercilere, "Mesud'un ordugâhı nerededir, ne durumdadır, iyice dikkat edin" diye, talimat verdiler. Onlar da vazifelerini layıkıyla yerine getirdi. Çağrı Beg her kapıya tam teçizatlı yüz suvari bıraktı ve onlara, "gece yarısı duaları sırasında tetikte olacaksınız, hep beraber çıkıp, düşmanın üzerine gece baskını yapacağız", buyurdu. Gece müezzin münacaatda; "ey Davud seni bu yeryüzünde kendime halife yaptım", ayetini okudu. Davud, bunun ne demek olduğunu sordu. Kendisi için iyi bir talih olduğunu öğrenince, tekrar kulak verdi. Hafız diyordu ki: "Ey Allah'ım, sen dilediğini yükseltiyor, istediğini yere çakıyorsun. Hayır senin elindedir. Sen her şeye kadirsin". Davud bu ayetin de manasını sorup, öğrendi. Onu da hayırlı sayıp, gönlü ferahladı. Cesareti arttı. Dört-bir yandan düşmanlarının üzerine atıldılar. Askerler Mesud'u yakalayıp, Davud'un yanına getirdiler ve ona teslim ettiler (Gömeç, 2015, s. 135-136).

Gazneli, Selçuklu mücadelesini anlatan bu cümleler esasında içerisinde İslami unsurları barındıran Oguz-nâme'nin de neredeyse son satırlarıdır. Netice itibarıyla Sultan Mahmud'un 1028'den itibaren sağlığı bozuldu ve 1030 tarihinde son nefesini verdi. Mahmud'un yerine geçen Mesud da cesur bir askerdi. Sultan Mahmud ölmeden evvel saltanatı Muhammed adındaki oğluna bıraktı ise de, Mesud kardeşinin sultanlığını tanımamış, ona isyan etmiş ve neticede kardeşini tahttan uzaklaştırmıştı. Fakat şiddete taraftar olması ve içkiye düşkünlüğü sebebiyle devlet idaresinde babası kadar başarılı olamadı (Minhacüddin, 1970, s. 70-88; Nazım, 1988, s. 133; Kafesoğlu, 1988, s. 181; Bayur, 1950, s. 184-192; Yüksel, 2001, s. 82; Skrine&Ross, 1899, s. 126; Yazıcı, 2016, s. 184; Nişaburî, 2018, s. 16). Babası Mahmud'un Hindistan seferlerini sürdürmeye kararlıydı. 1033'te Sarsava kalesini zaptetti. Hindistan seferlerinde muvaffak olmasına rağmen, Selçuklular karşısında hezimete uğradı. Neticede 1040 senesinde Tugrul Beg ile Dandanakan'da karşılaştı, üç gün süren savaştan kısmen Gazne ordusundaki gulamların saf değiştirmesi sebebi yüzünden yenilgiyle ayrıldı. Mesud, Selçuklu Türkleri önünde duramayacağını anlayarak ailesini ve hazinesini alıp Hindistan'a doğru kaçtı. Yerine kardeşi Muhammed geçmişti ve 1041 tarihinde Mesud öldürüldü. Zaten ondan sonra da Gazneli Devleti bir daha toparlanamadı. Nihayet son Gazneli sultanı Hüsrev Melik ile oğlu Melikşah'ın Gurlular tarafından 1191 senesinde öldürülmeleri suretiyle bu hanedanlık yıkılmış oldu (Minhacüddin, 1970, s.91-95; Atsız, 1940, s. 5-7; Vardan, 2017, s. 29; Hildinger, 1997, s. 93; Skrine&Ross, 1899, s. 126-128; Köymen, 1957, s. 2-42; Bayur, 1950, s. 193-204; Nazım, 1988, s. 134; Barthold, 1981, s. 366-378; Yüksel, 2001, s. 83; Gömeç, 2020, s. 189-193; Nişaburî, 2018, s. 21; Göksu, 2011, s. 82).

KABİL

Bununla beraber burada ismi anılan ve Hindistan Kıtası şehirleri arasında sayabileceğimiz bir bölge de Kabil'dir. Türkistan ve dolayısıyla bunun bir parçası durumundaki Afgan coğrafyasında hem nehir, hem de yerleşim birimi şeklinde geçen ve bugünkü Afganistan devletinin de başkenti durumundaki Kabil'in tarihi Milattan önceki çağlara kadar gitmektedir.

Batı ve doğu kaynaklarında Kabura, Kapul, Kabul vs. biçimde anılan Kabil, Perslerin iktidarının ardından M.Ö. 4. asırda İskender'in istilasına uğramış, daha sonra da Maurya devletinin (M.Ö. 322-M.S. 185) hâkimiyetine girmiştir (Tarzi, 1993, s. 17; Hemchandra, 1923, s. 122-127). Mauryaların iktidarı çökmeye başladığı sıralarda Yüeh-chilerin de batıya doğru bir göçleri söz konusudur. Bu hareketler Belh bölgesindeki Yunan hâkimiyetini sona erdirirken, Yüeh-chiler tarafından kurulduğu söylenen Kushan devletinin meşhur hükümdarı Kanishka (120-144) devrinde Budizm de bir gelişme kaydetti. Ticaret ve askeri yolların kavşağındaki Kapisa ile Kabil'in değeri arttı. Bölgede yapılan kazılarda Milattan önceki çağlardan Gaznelilere kadarki döneme ait sikkelere rastlanması da bunun bir göstergesidir (Tarzi, 1993, s. 17; Narain, 2000, s. 226; Frye, 2009, s. 144; Kurbanov, 2010, s. 51-92).

Bilindiği üzere Büyük Hun Hakanlığının parçalanmasından sonra ortaya çıkan Ak Hun-Avarlar Kushan idaresine nihayet vermekle kalmamışlar, bölgeye de hâkim olmuşlardı. Meşhur Çinli casus rahip Hsüan Tsang yedinci asrın ilk yarılarında, bir zamanlar Kök Türk Kaganlığının yönetimi altındaki Afganistan ve Pakistan topraklarına yaptığı seyahati anlatırken, burada yüzlerce Budist manastır ile binlerce rahibe rastladığını söyler. Zaman zaman Kabulistan diye de anılan bölgede Ak Hun ve Kök Türklerin devamı olan idareler için başta İslam kaynaklarında Türk Tiginler, Türk Şahlar veya Türk Şadlar adlandırmaları da önemlidir (Li, 1914, s. 1-218; Gibb, 1923; s. 2-3; Tarzi, 1993, s. 18; Gumilev, 2006, s. 373-376; Galip&Gömeç, 2013, s. 18; Jamaludin, 2019, s. 17).

Bu durum bir yana İslamiyet her ne kadar erken zamanlardan itibaren Türkistan'ın batı taraflarına nüfuz etmişse de malûmdur ki, Hindistan'da Müslümanlığın yayılışı Türkler ve dolayısı ile de Gazneli Türk Sultanlığı sayesinde. Ancak bilhassa Delhi Türk Hakanlığı sırasında gerçekleşen bölgedeki bütün iskân ve imar faaliyetleri yapılan savaşlar ile iktidar kavgaları yüzünden sekteye uğradı. Belki de o yüzden Kabil'i gören İbn Battuta bu sıralarda küçüldüğüne değinmektedir. Tabi buna Çingizli ve dolayısıyla Çağataylılar ile Temürlü taarruzlarını katmak gerekirse de, bilhassa Ulug Beg çağında Kabil'de bazı imar çalışmalarında da bulunulmuştur (İbn Battuta, 2000, s. 576; Tarzi, 1993, s. 18; Roemer, 1986, s. 45; Manz, 1989, s. 24-25; Aka, 1991, s. 125; Marozzi, 2006, s. 26).

Baburlü Türk Sultanlığı zamanında da önemini koruyan Kabil'de bilindiği üzere burayı çok seven Babur Şah'ın mezarı yer alıyor. Bir aralık Şir Han ile girdiği savaşta yenik düşen Hümayun Şah da kuzeye çekilip, Kabil taraflarını ele geçirdiyse de, Özbek Türklerine yenilince Şah Tahmasb'ın yanına sığınmak zorunda kalmıştı. Ayrıca Şah Ekber zamanında Kabil ve havalisinde çıkan kargaşalarda onun başını epey ağrıtmıştır. 18. asrın ilk yarılarında Nadir Şah Avşar'ın faaliyet alanında kalan ve Kaçar Türk sülalesinin de ele geçirmeye çalıştığı Kuzey Hindistan ve dolayısıyla Afganistan ile Kabil bölgesi, daha sonra Ahmed Şah Durrani ile beraber Afgan hâkimiyetine geçmiş, Ahmed Durrani'nin oğlu Temür Şah çağında ise Kabil şehri hanlığın başkenti haline getirilmiştir.

Bilhassa İngiliz imparatorluğunun Hindistan ve kuzeyindeki emperyalist amaçları bir süre sonra bu havalinin halkında bir nefret doğurdu. Buna binaen İngiltere'nin

Afgan tahtı üzerinde birtakım entrikalara kalkışması iki ülke arasında savaşın çıkmasına neden oldu. Bu yüzden 1839 senesinde işgal edilen Kabil büyük bir tahribata uğradı (Haidar, 2004, s. 64-90; Galip&Gömeç, 2013, s. 113-114; Tarzi, 1993, s. 18; Mousavi, 2018, s. 72; Yazıcı, 2017, s. 48; Furugi, 2020, s. 35). Bu çekişmeler daha sonraki zamanlarda da sürdüyse de, 1880 tarihinde iktidara geçen Abdurrahman Han devrinde Kabil’de yeni bir imar faaliyeti başladı. Emanullah Han ise İngiltere tahakkümünden tamamen kurtulunca siyasi ve sosyal birtakım atılımlarda bulunduğu gibi, Hazaraların yoğun olarak yaşadığı Kabil’i neredeyse sil-baştan inşa edip, yeni bir şehir kurdu (Atwood, 2004, s. 215; Tarzi, 1993, s. 19; Durak, 2021, s. 14-15). Bugün Afganistan, Türkistan’ın en karışık ve istikrarsız bir ülkesi olsa da, Kabil hâlâ eski önemini korumaktadır.

SONUÇ

İnsanlık tarihinin en eski yerleşim bölgelerinden birisi olan Hindistan, pek çok kültüre ev sahipliği yaptığı gibi, bilhassa burasının kuzey toprakları çok eski çağlardan itibaren Türkleri de cezp etmiştir. Buna binaen Hunlardan beridir Türklerin ilgilendiği bu coğrafyada Ak Hun, Kök Türk, Türgiş, Karluk, Gazneli ve Delhi Türk Sultanlığının ardından Temürlü ve Baburlü hâkimiyeti çağında Türk mührünü görmek mümkündür. Afganistan, Pakistan, Keşmir ve Hindistan’ın diğer kuzey taraflarında da hâlâ önemli sayıda Türk nüfusunun yaşaması, Türklük bilimcileri bu bölgeye yönlendiren en önde gelen nedenlerdendir.

EXTENDED ABSTRACT

As it is known, the Indian continent is one of the oldest lands in the world and a wide variety of peoples have lived here throughout history. India has attracted the attention of the Turks due to its rich underground and surface resources. Especially the northern sides of these lands have been a center of attraction for the Turks, so different Turkish dynasties have dominated this country for many years. We have been encountering traces of Turks in the Indian continent since the age of the Huns. Dynasties such as Ak Hun-Avar, Kök Türk, Gaznevid, Delhi Turkish Sultans, Harezmsah, Temürid and Baburid had a say in these lands. The traces of these Turkish governments somehow found a place in the Oguz Kagan Epic and through the famous Oguz and her children, Turks have been interested in this place since the epic ages. Turkish domination in India goes back to the time of Börü Tonga (or Tokta/Mo-tun) Yabgu, then his son and grandchildren. The Sakalar, who probably constituted the western end of the Turk-Hun State, must have been the oldest inhabitants of the region. Therefore, the northern sides of India, which is home to many cultures, have attracted Turks since ancient times. The fact that a significant number of Turkish populations still live in Afghanistan, Pakistan, Kashmir and parts of India is one of the leading reasons that lead Turkology scholars to this region. In this study, we have discussed the north of India, which maintains its importance both in history and today.

KAYNAKÇA

- Abulgoziy (1992). *Şacarayi Türk* (A. Öktam, Muharrir). Toşkent: Çülpon Yay.
- Agacanov, S. G. (2003). *Oğuzlar* (2. bs.). (E. Necef&A. Annaberdiyev, Çev.). İstanbul: Selenge Yay.
- Ahmed Bin Mahmud (1977) *Selçuk-nâme* (C. II). (E. Merçil, Haz.). İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- Ahmet, M. A. (tarihsiz). *Siyasi tarihi ve müesseseleriyle Delhi Türk imparatorluğu* (T. Say, Çev.). İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- Aka, İ. (1991). *Timur ve devleti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Akçay, F. (2015). *Ebû Saîd Abdulhay Dahhâk b. Mahmûd Gerdâzî'nin "Zeynü'l-Ahbâr" adlı eserinin Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler ve Gaznelîler ile ilgili bölümlerinin Türkçe tercümesi ve değerlendirmesi* (Yüksek lisans tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Aksu, A. (2000). Emevilerin, Abbasiler tarafından soy kırma uğratılması ve Ebu'l-Abbas'ın bu soykırımdaki rolü. *CÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IV, S. 4, 259-268.
- Akyol, Y. (2013). *Büyük Selçuklu devleti'nin doğu politikası* (Yüksek Lisans Tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Almaz, H. (2004). *Şükrullah B. Şihabeddin Ahmed B. Zeyneddin Zeki Behcetü't-tevarih inceleme-metin-tercüme* (Doktora tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Arat, R. R. (1988). Karluklar. *İslam ansiklopedisi* (C. 6, s. 351-352). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Arnold, T. W&Mujeeb, M. (1950). Hindistan. *İslam ansiklopesi* (C. 5/1, s. 517-535). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Asadi, Z. (2010). Study of Ghurids situation in Sultan Mohammad Khwarezm Shah period. *Doğu Araştırmaları*, 5, 91-96.
- Atsız, (1940). *900. Yıl dönümü (1040-1940)*. İstanbul: Arkadaş Basımevi.
- Atwood, C. P. (2004). *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol empire*. Bloomington: Facts On File, Inc.
- Ayan, E. (2008). Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Yıkılış Süreci. *Kuruluş ve Çöküş Süreçlerinde Türk Devletleri Sempozyumu Bildirileri*, Sakarya.
- Ayan, E. (2011). Gurluların menşei meselesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/16, 38-45.
- Aydoğmuşoğlu, C. (2011). *Şah Abbas ve Zamanı*. (Doktora tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Bachofer, L. (1941). On Greeks and Sakas In India. *Journal of the American Oriental Society*, 61/4, 223-250.
- Bailey, H.W. (1949). A Khotanese text concerning the Turks in Kantsou. *Asia Major*, Vol. 1, 28-52.
- Bang, W&Rahmeti, R. (1970). *Oguz Kagan Destanı*. İstanbul: MEB Devlet Kitapları 1000 Temel Eser.
- Barthold, V. V. (1988). Alp Tegin. *İslam ansiklopedisi*, (C. 1, s. 386). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Barthold, V. V. (1988). Altuntaş, *İslam ansiklopedisi*, (C. 1, s. 390). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Barthold, V. V. (1981). *Mogol istilasına kadar Türkistan*. (H. D. Yıldız, Haz.). İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Barthold, V. V. (2004). *Orta Asya Türk tarihi dersleri*. (H. Dağ, Haz.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Batsuren, B. (2003). *Mongolın ertniy ulsuudın nutag devşger*. Ulaanbatar.
- Baykuzu, T. D. (2013). *An Lu-shan isyanı ve Büyük Yen devleti*. Konya: Kömen Yay.
- Bayur, Y. H. (1950). *Hindistan tarihi*.(C. I). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

- Bhandarkar, R.G. (1920). *A peep in to the early history of India*. Bombay: BiblioBazaar.
- Bivar, A. D. (1970). Hariti and the chronology of the Kusanas. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 33/1, 10-21.
- Brough, J. (1965). Comments on third-century Shan-Shan and the history of Buddhism. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 28/3, 582-612.
- Chavannes, E. (1903). *Documents sur les Tou-Kiue [Turcs] occidentaux*, Petersburg: Librairie d'Amérique et d'Orient; Adrien-Maisonneuve.
- Clauson, S. G. (1999). Türk, Mogol, Tunguz. (E. B. Özbilen, Ter.). *Türk Dünyası Araştırmaları*, 118, 81-96.
- Coşkun, F. (2002). *Menuçihri-yi Damgani, divanının tahlili ve tercümesi*, (Doktora tezi). Ankara: Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Cönce, S. (2002). Hindistan'da ilk Türk hakimiyeti: Kuşanlar ve Akhunlar. *Türkler*, (C. I, s. 815-820). Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Czegledy, K. (1973). Gardizi on the history of the Central Asia. *Acta Orientalia*, 27/3, 257-267.
- Çınarlı, Ö. (2012). Afganistan'ın etnik yapısı. *AÜ. İİBF Dergisi*, 4/1, 73-84.
- Dames, M. L. (1988e). Cihansuz. *İslam ansiklopedisi* (C. III, s. 173). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Dames, M. L. (1988b). Efganistan. *İslam ansiklopedisi* C. 4, s. 133-178). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Dames, M. L. (1993). Garcistan. *İslam ansiklopedisi* (C. 4, s. 717). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Dames, M. L. (1988a). Gazneliler. *İslam ansiklopedisi* (C. 4, s. 742-748). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Dames, M. L. (1988c). Gur. *İslam ansiklopedisi* (C. 4, s. 825). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Dames, M. L. (1988d). Guriler. *İslam ansiklopedisi* (C. 4, s. 826-830). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- De Groot, J.M&Asena, G.A. (2011). *Hunlar ve Türkistan*. İstanbul: Pan Yay.
- De Guignes, J.M. (1924). *Hunların, Türklerin, Moğolların ve daha sair Tatarların tarih-i umumisi*. (C. I). İstanbul: Tanin Matbaası.
- Doğan, İ. (1996). Hicri I. ve II. Asırlarda Muhtelif Yönleriyle Abbasi Hareketi. *OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 29-44.
- Durak, N. (2021). *Hazaralar*. İstanbul: Selenge Yay.
- Durak, N. (2000). *Hindistan'a kuzeyden yapılan seferler*. Ankara: ASAM Yay.
- Eberhard, W. (1987). *Çin tarihi*. (2. bs.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Eberhard, W. (1942). *Çin'in şimal komşuları*. (N. Uluğtuğ, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Ebilgazi. (1992). *Türük şeciresi*. (B. Ebilkasimov, Avdargan). Almatı.
- Ebul Gazi Bahadır Han. (tarihsiz). *Türklerin Soy Kütüğü (Şecere-i Terakime)*. (M. Ergin, Haz.). İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- Ecsedy, I. (1980). A contribution to the history of Karluks in the Tang period. *Acta Orientalia*, 34/1-3, 23-37.
- Ecsedy, I. (1980). Western Turks in Northern China in the middle of the 7th century. *Acta Antiqua*, 28, 249-258.
- Erdoğan, C. (2013). Harezm'de Gazneli hâkimiyetinin tesisi ve Altuntaşlar dönemi (1017-1041). *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 50, 143-180.
- Franke, O. (1930). *Geschichte des Chinesischen reiches* (I. Band). Berlin-Leipzig: Verlag von Walter de Gruyter u. Co.
- Frye, R. N. (2009). *Orta Asya mirası*. (F. Tayanç&T. Tayanç, Çev.). Ankara: Arkadaş Yay.
- Furugi, M. A. (2020). *İran tarihi*. (S. Y. Gömeç, Haz.). Ankara: Berikan Yay.

- Galip, M&Gömeç, S. Y. (2013). *Hindistan'da Türk hükümdarları*. Ankara: Barikan Yay.
- Gibb, H. A. R. (1923). *The Arab conquests in Central Asia*, London: The Royal Asiatic Society.
- Giraud, R. (1960). *L'Empire des Turcs celestes*. Paris: Librairie D'amérique Et D'orient.
- Glatzer, B. (2002). The Pashtun Tribal System. *Concept of Tribal Society*, (Vol. 5), (G. Pfeffer&D. K. Behera, Ed.). New Delhi: Concept Publishers.
- Golden, P.B. (2002). *Türk halkları tarihine giriş*. (O. Karatay, Çev.). Ankara: Ötüken Neş.
- Göksu, E. (2011). Alptegin: köle pazarından Gazne tahtına. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 191, 97-116.
- Göksu, E. (2021). *Gazneliler*. İstanbul: Selenge Yay.
- Gömbeyaz, M.Y. (2015). *Ziyâd b. Ebîh (hayatı-şahsiyeti-devlet adamlığı)*. (Doktora Tezi), Bursa: Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Gömeç, S. Y. (2009). Divanü Lûgat-it-Türk'te Geçen Yer Adları. *DTCF. Tarih Araştırmaları Dergisi*, 28/46, 1-34.
- Gömeç, S. Y. (2015). *Kök Türk tarihi* (5. bs.). Ankara: Berikan Yay.
- Gömeç, S. Y. (2015). *Türk destanlarına giriş* (2. bs.). Ankara: Berikan Yay.
- Gömeç, S. Y. (2017). *Türk tarihinde Çingizliler* Ankara: Berikan Yay.
- Gömeç, S. Y. (2018). *Türk-Hun tarihi* (2. bs.). Ankara: Berikan Yay.
- Gömeç, S. Y. (2020). *Dişi kurtun çocukları* (2. bs.). Ankara: Berikan Yay.
- Grousset, R. (1980). *Bozkır imparatorluğu*. (R. Uzmen, Çev.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gumilev, L. N. (2003). *Muhayyel hükümdarlığın izinde* (2. bs.). (A. Batur, Çev.). İstanbul: Selenge Yay.
- Gumilev, L. N. (2006). *Avrasyadan makaleler I*. (D. A. Batur, Çev.). İstanbul: Selenge Yay.
- Günaltay, Ş. (1339). *Mufassal Türk tarihi* (C. III). İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Haidar, M. (2004). *Indo-Central Asian relations*. Manohar: Manohar Publications.
- Hemchandra, R. (1923). *Political history of ancient India*. Calcutta: University of Calcutta.
- Hildinger, E. (1997). *Warriors of the steppe*. New York: Da Capo Press.
- Hillelson, S. (1988). Behram Şah. *İslam ansiklopedisi*, (C. 2, s. 454). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Hirth, F. (1908). *The ancient history of China*. New York: The Columbia University Press.
- Huang, C. H. (1971). *T'ang Devrinde Tibetlilerin Çinliler ve Orta Asya kavimleriyle münasebetleri*, (Doktora Tezi). İstanbul: (yay. yok)
- İbn Battuta. (2000). *İbn Battûta seyahatnâmesi* (C. II). (A. S. Aykut, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- İbn Fazlan. (1975). *İbn Fazlan seyahatnamesi tercümesi*. (R. Şeşen, Haz.). İstanbul: Bedir Yay.
- İnan, A. (1987). *Makaleler ve incelemeler* (2. bs.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- İnayet, A. (2007). Divanü Lûgat-it Türk'te geçen Çin ve Maçın adı üzerine. *Turkish Studies*, 2/4, 1174-1184.
- İzgi, Ö. (1977). Kuruluş Devrinde Uygurların Kıtanelara Tesirleri ve Uygur, Gazne, Kıtaneler Arasındaki Münasebetler. *İÜEF. Tarih Enstitüsü Dergisi*, 7-8, 7-16.
- Jamaludin, M. H. (2019). *Gurlular devleti*. (Yüksek lisans tezi). Kayseri: Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Kafesoğlu, İ. (1984). *Harezşahlı devleti tarihi* (2. bs.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Kafesoğlu, İ. (1987). *Karluklar. Tarihte Türk devletleri* (C. I). Ankara: Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yay.
- Kafesoğlu, İ. (1988). Mahmud Gaznevi. *İslam Ansiklopedisi*, (C. 7, s. 173-183). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kafesoğlu, İ. (2001). Gazneli devleti (969-1187). *Türk dünyası el kitabı*. (C. I, s. 246). Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yay.

- Karakuş, Y. (2015). *XIII. ve XIV. yüzyılda Hindistan'da Türk hâkimiyeti*. (Yüksek lisans tezi). Edirne: Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Kaşgarlı Mahmud, (1988). *Divanü Lûgat-it-Türk tercümesi* (C. I). (B. Atalay, Çev.) Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Keene, H. G. (1879). *The Turks in India*. London: W. H. Allen & Co.
- Kennedy, J. (1913). *The Later Kushans*. *Journal of royal Asiatic society of Great Britain and Ireland*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kepping, K. B. (1994). The name of the Tangut empire. *International Journal of Chinese Studies*, LXXX/4-5, 357-376. Doi: <https://doi.org/10.1163/156853294X00151>.
- Konukçu, E. (1973). *Kuşan ve Akhunlar tarihi*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yay.
- Kortel, H. (2004). Gur devletinde bir Türk komutan: Taceddin Yıldız. *İÜEF. Tarih Dergisi*, 39, 37-54.
- Köymen, M. A. (1957). Büyük Selçuklu devletinin kuruluşu: II. AÜ. *DTCF. Dergisi*, 15/4, 109-116.
- Köymen, M. A. (1957). Büyük Selçuklu imparatorluğunun kuruluşu III, *DTCF. Dergisi*, 16/3-4, 117-189.
- Köymen, M. A. (1958). Selçuklu devletinin kurulması: I. Dandanakan savaşı. *DTCF. Dergisi*, 16/3-4, 43-53.
- Kurbanov, A. (2010). *The Hephthalites: archaeological and historical analysis*. (PhD thesis). Berlin: Erişim adresi: https://www.podgorski.com/main/assets/documents/Hephthalites_Kurbanov.pdf.
- Küçükbeğir, E. (2017). Gazneliler ile Selçuklular döneminde Taberistan bölgesi ve Ziyâdiler. *Vakanüvis*, 2/1, 139-151.
- Kychanov, E. J. (1978). Tibetans and Tibetan culture in the Tangut state Hsi Hsia (982-1227). *Proceeding of the Csoma Körös Memorial Symposium*, Budapest.
- Li, S. H. (1914). *The Life of Hiuen-Tsiang*. (S. Beal, Ed.). London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd.
- Liu, M. T. (1958). *Die Chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-Küe)*, (Buch II). Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- Mackerras, C. (1972). *The Uighur empire*. Canberra: Australian National University Press.
- Maenchen-Helfen, O. (1945). The Yüeh-chih problem re-examined. *Journal of the American Oriental Society*, 65/2, 71-81.
- Manz, B. F. (1989). *The Rise and rule of Tamerlane*. London: Cambridge University Press.
- Marozzi, J. (2006). *Timurlenk*. (H. Kocaoluk, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Merçil, E. (1985). Simcuriler IV. *Belleten*, 49/195, 547-568.
- Merçil, E. (1987). Gazneliler devleti. *Tarihte Türk devletleri* (C. I). Ankara: Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yay.
- Merçil, E. (1989). *Gazneliler devleti tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Mesudi. (2004). *Murûc ez-zehab*. (A. Batur, Çev.). İstanbul: Selenge Yay.
- Mevlana Minhacüddin. (1970). *Tabakat-ı Nasri* (Vol. I). (M. H. G. Raverty, Trans.). New Delhi: Oriental Books Reprint Corp.
- Minorsky, V. (1937). *Hudud al-Alam, the region of the world a Persian geography 372 A.H.-982 A.D.* London: Luzac.
- Mirhand. (2019). *Tarih-i Ravzatü's-Safa* (C. I). (M. Öztürk, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Morgenstierne, G. (1986). *Afghan. The encyclopaedia of Islam*, (Vol. I, New Edition). Leiden: Brill.
- Mousavi, N. (2018). *Tekmiletü'l-Ahbar'ın Türkçe tercümesi ve değerlendirmesi*. (Yüksek lisans tezi). Ankara: Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Mubin, S&Gilani, I. A-Hasan, W. (2013). Mughal Gardens in the City of Lahore-A Case Study of Shalimar Garden. *Pakistan Journal of Science*, 65/4, 511-522.

- Murayama, S. (1957). Der Zusammenhang der Kitan-Schrift mit der Türkischen Runenschrift. *Twenty-Second Congress of Orientalists* (Vol. 2). Leiden.
- Müverrih Vardan. (2017). *Türk fetihleri tarihi*. (İ. Aslan, Haz.). İstanbul: Post Yay.
- Narain, A.K. (2000). İç Asya'da Hint Avrupalılar. (L. Köker, Çev.). *Erken İç Asya Tarihi*, (D. Sinor, Der.). İstanbul: İletişim Yay.
- Nazım, M. (1988). Mesud. *İslam ansiklopedisi*, (C. 8, s. 133-134). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Obruzanszky, B. (2009). Late Huns in caucasus. *Journal of Eurasian Studies*, 1/2, 25-30.
- Ögel, B. (1948). Uygurların menşe efsanesi, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 6/1-2, 17-26.
- Ögel, B. (1971). *Türk mitolojisi* (C. I). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Ögel, B. (1981). *Büyük Hun imparatorluğu tarihi* (C. I-II). Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Ögel, B. (1984). *İslamiyetten önce Türk kültür tarihi*. (2. bs.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Ögel, B. (1988). *Türk kültürünün gelişme çağıları*. (3. bs.). İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay.
- Öntürk, V. (2017). Gaznelilerde bir şehzade düşmanı: Hâcibü'l-Hüccâb Tuğrul Bozan, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 36, 345-360.
- Öntürk, V. (2018). Ravzatü's-Safâ ve Habibü's-Siyer'e göre Gurlular. *Tarih Okulu Dergisi*, 11/34, 129-161.
- Öntürk, V. (2020). Gurluların var olma mücadelesinde bir dönüm noktası: Âhengerân savaşı (400/1010-1011). *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 49, 161-174.
- Özdemir, M. N. (2008). Abbasi halifeleri ile Büyük Selçuklu sultanları arasındaki münasebetler. *SÜ. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 24, 315-367.
- Pritsak, O. (1988). Kara Hanlılar. *İslam ansiklopedisi*, (C. 6, s. 251-273). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Qayum, H&Shah, Z-Alam, J. (2017). Afghanistan in the Historical Perspective. *Global Political Review*, 2/1, 46-53.
- Rasonyi, L. (1988). *Tarihte Türklük* (2. bs.). Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yay.
- Roemer, H. R. (1986). Timur in Iran. *The Cambridge History of Iran* (Vol. 6). (P. Jackson, Ed.). London: Cambridge University Press.
- Saraç, S. (2019). *Gürlü devleti'nin kuruluşu ve Gazneliler devleti'yle münasebetleri*, (Yüksek lisans tezi). İstanbul: Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Savi, S. İ. (2011). Gazneliler tarihine dair iki kaynak: Tarih-i Beyhaki ve Tarih-i Yemini. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 19/2, 653-670.
- Skrine, F.H&Ross, E.D. (1899). *The heart of Asia*. London: Methurn & Co.
- Spuler, B. (1991). Ghaznawids. *The encyclopedia of Islam*, (Vol. II, s. 578-583) Leiden: Brill.
- Stein, B. (2010). *A history of India*, (Second Edition). London: Wiley-Blackwell.
- Sümer, F. (1988). Tokuz Oğuzlar. *İslam ansiklopedisi*, (C. 12/1, s. 420-427). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Şeşen, R. (1985). *İslam coğrafyacılarına göre Türkler ve Türk ülkeleri*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yay.
- T'ang, C. (1973). *Moğol sülalesi devrinde Türk ve İslam dünyası ile temasda bulunan şahsiyetler*. İstanbul: (Yay. yok)
- Tarzi, A. (1993). Kabil. *İslam ansiklopedisi*, (C. 6, s. 16-22) İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Thapar, R. (1971). The Image of the barbarian in early India. *Comparative Studies in Society and History*, 13/4, 408-436.
- Thorley, J. (1979). The Roman empire and the Kushans. *Greece and Roma*, 26/2, 181-190.
- Timur, M. (2012). *Gazneli devletinden Babürlülere devrine kadar bölgede kurulan hanedanlıklar (1206-1526)*. (Yüksek lisans tezi). Konya: Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.

- Togan, Z. V. (1945). İbn al-Fakih'in Türklere ait haberleri. *Belleten*, 12/45, 11-16.
- Togan, Z. V. (1972). *Oğuz destanı*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Togan, Z. V. (1981). *Umumi Türk Tarihine Giriş* (3. bs.). İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Togan, Z. V. (1985). Eftalit devletini teşkil eden kabilelere dair. *Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, Ord. Prof. Dr. A. Z. V. Togan Özel Sayısı, 13, Erzurum.
- Trepavlov, V. V. (2015). *Stepniye imperii evrazii*. Moskva.
- Uçmaz, V. (2021). *Hint alt kıtasında yaşayan Türk toplulukları için tarihten günümüze yapay üst kimlik belirleme çalışmaları: Mugallar-Karluklar-Türkler*. (Doktora tezi). Ankara: Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Ünal, S. (2020). *Şair ve tezkire yazarı olarak Fahri-i Herevi*. (Doktora Tezi). Ankara: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Vasary, I. (2007). Eski iç Asya'nın tarihi. (İ. Doğan, Çev.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Wink, A. (2002). *Al-Hind. The making of the indo-islamic world*. Leiden: Brill.
- Yazıcı, N. (2016). *İlk Türk-İslam devletleri tarihi* (14. bs.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Yazıcı, O. (2017). *Timur Şah Dürrani*, Malatya: Yılmaz Yay.
- Zahiru'd-din Nişaburî. (2018). *Selçuknâme*. (A. G. Fidan, Haz.). İstanbul: Kopernik.
- Zeki, İ. (2020). Emevilerin Horasan Politikası: Valiler Dönemi. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, 7-24.

GREKLERİN ÖTEKİSİ: İSKİTLER

THE SCYTHIANS: THE OTHER OF THE GREEKS

Fatih Mehmet BERK* Öz

Tarih yazımında Greklerin kendine özgü bir yeri vardır. Hatta bir kısım tarihçi tarafından Grekler “tarihin mucidi”, Grek tarihçi Herodotos ise “tarihin babası” olarak tanımlanır. Grekler özellikle Pers-Yunan savaşlarından sonra kazanmış oldukları öz güvenle Grekçe konuşmayan toplumları “barbar” olarak tanımlayarak muhtemelen tarih yazımında ilk “ötekileştirme” hareketini başlatmışlardır. Türk tarihinin kadim toplumlarından İskitler ise MÖ 8. yüzyıl ile 4. yüzyıl arası tarih sahnesinde görülmüşlerdir. Grek tarih yazımının başladığı dönemde İskitler Greklerin komşusu durumundadır. Pers, Asur ve Çin kaynaklarına ilave olarak sözünü ettiğimiz bu yakınlıktan dolayı pek çok Grek yazar ve tarihçi İskit toplumu hakkında detaylı bilgi vermiştir. Çalışmamızda tarih yazımında “objektif” olamama durumundan hareketle “barbar ve öteki” kavramları bağlamında Grek tarih yazımı analiz edilmiş ve sonrasında Grek yazar ve tarihçilerin eserlerinde geçen “ötekileştirilmiş” İskitlerin portresi çizilmeye çalışılmıştır. Grek tarih yazımında İskitlerin de en az Persler kadar ötekileştirildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler

Tarih, Grek, Barbar, Öteki, İskitler

Keywords

History, Greek, Barbarous, the Other, Scythians

Abstract

The Greeks have a distinctive status in historiography. In fact, some historians declared the Greeks as the “inventor of history” and Herodotus, the Greek historian called as “father of history. Following the Greco-Persian Wars, the Greeks gained self-confidence and described the non-Greek-speaking peoples as “barbarian”. This might be the first “othering” movement in historiography. The Scythians, one of the ancient societies of Turkish history, between the 8th and 4th century BC in history timeline. When the Greek historiography began, the Scythians were the neighbors of the Greek societies. Because of this adjacency, many Greek authors and historians depicted much information on the Scythian society in addition to Persian, Assyrian and Chinese sources about Scythian history. In our study, the Greek historiography was examined in the context of “barbarian and the other”, by attributing the inability to be “objective” in historiography. Then, a portrait of the “the other (marginalized) Scythians” was searched in the works of Greek authors and historians. In Greek historiography, it has been observed that the Scythians were marginalized at least as much as the Persians.

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan
Üniversitesi, SBBF Tarih Bölümü
fberk@erbakan.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4176-1781
Konya/TÜRKİYE

Gönderim Tarihi: 25/08/2021

Kabul Tarihi: 01/03/2022

GİRİŞ

Tarih, bir olgular bütünüdür ve hiçbir zaman karşımıza “arı” olarak çıkmaz. Tarih, olguların sonsuz dünyasının bilgisidir. Tarihsel metinlerde her zaman kayıt tutanın zihni yansıması görülür. Bu açıdan bir tarihi eseri ele alınca, ilk ilgileneceğimiz şey içindeki olgular değil, onu yazan tarihçi olması gerektiği iddia edilmektedir. Buna göre olguları incelemeyen önce, tarihçiyi incelemek gerekir. Çünkü tarihçinin yetiştiği ortam ve coğrafya kültürel anlamda tarihçiyi etkilemiş ve şekillendirmiştir. Tarihçi, tarih yazmaya başlamadan önce tarihinin bir çıktısı, bir ürünü olarak yer alır. Bize tarihçi tarafından sunulan kanıtlar tarihin bize ne olduğunu değil; yazarı bizim neye inanmamızı istiyorsa onu ya da kendisi neye inanıyorsa onu anlatır (Carr, 2005, s. 26-46; Collingwood, 2014, s. 209-214). Tarih, her toplumun kendi değerleri içinde ortaya koyduğu, belgelediği objektif olmaktan uzak olan bir geçmiş yorumlama biçimidir.

Tarihin objektif bir bakış açısına sahip olmadığı konusunda François La Mothe Le Vayer “tarihte pek az kesinlik bulunabileceğini” söylerken İtalyan F. Patrizzi ise “insan ediminin asıl yapıldığı haliyle anlaşılmasının tamamıyla imkânsız olmasına hayıflanmaktadır” (Southgate, 2012, s. 138). MS 2. Yüzyılda yaşamış olan Grek retorikçi Lucian tarihçilerin özgür yazabilmeleri için vatansız bir yabancı gibi olmalarını, herhangi bir krala aidiyeti olmayan, yalnızca konuyu gözler önüne serebilen bireyler olması gerektiğini söyler (Lucian, 2009, s. 30; Southgate, 2012, s. 120).

Nesnellikten uzak olan bu yaklaşımlar sonucu her toplum kendi tarihini ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Uygarlık tarihine bir bütün olarak bakıldığında “Uygarlığın temelleri Batı da mı, Doğu da mı atıldı? Uygarlığın akışı Doğu’dan Batıya mı ya da Batı’dan Doğu’ya mı yöneldi? Ya da karşılıklı bir etkileşim içinde mi var oldu? sorularını gündeme getirmiştir (İplikçioğlu, 1997, s. 234-743; Lopez-Ruiz, 2012, s. 35-55). Tarih biliminin ortaya çıktığı 19. yüzyılda dünyaya ekonomik ve kültürel anlamda egemen olan Batı dünyası tarih yazımında kendini ön plana çıkartmayı ihmal etmemiş ve Batı dünyasını medeniyetin merkezine almış, kökenlerini ise Antik Yunan’a dayandırmıştır.

Aslında “Doğu- Batı” kavramlarının oluşturulup “Batı”nın merkeze, “Doğu”nun karşı tarafa konulması da bu soru sorulmadan önce eleştirilen bir kutuplaşma olarak görülmüştür. Dünya’ya ekonomik ve kültürel anlamda egemen olan hangi kültür ise o kültür kendi değerlerini merkeze alarak bir tarih kurgusu oluşturmuştur. Son 3-4 yüzyıldan beri egemen olan Batı dünyası tarih yazımında da gücünü göstermiş ve “Avrupamerkezci bir tarih anlayışı” ortaya çıkmıştır. Karşı tarafı ötekileştiren Avrupa Merkezci tarih anlayışının benzer bir yaklaşımının Antik Yunan’da görülmesi önemlidir. Doğu-Batı arasındaki etkileşimin tek taraflı olmayıp, çift taraflı bir etkileşim olduğu tezi (López-Ruiz, 2012, s. 48) diğer yaklaşımlara göre daha objektiftir.

Grek tarih yazıcılığı da “Uygarlık nerede” ortaya çıktı sorusu içinde kendi yerini alır. Çünkü Cicero’un Halikarnassoslu Herodotos’u (MÖ 5.yy) sayısız masallara rağmen “tarihin babası” olarak nitelendirmesi (Cicero, 5¹), “bilimsel tarihçiliğin

¹ Antik yazarların metinlerinde verilen numaralar umumiyetle sayfa numarası yerine paragraf numarası verme usulü vardır. Bizde bu usule göre uyararak paragraf numaralarını kullandık.

babası" olarak Thukydides'in (MÖ 5.yy) tanımlanması ve devamında 19. yüzyılın ortalarında başlayan "Ari Model" olgusu ile tarih yazıcılığının başlangıcı Grekler olarak tanımlanmaktadır. Bu bakış açısı nesnellikten uzak bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre "tarih, Greklerle başlar" ve hatta o derece ileri gider ki alfabenin mimarı da Grekler olarak tanımlanır. Bu görüş sessiz harflerden oluşan Fenike alfabesini görmezden gelerek Fenike alfabesine sesli harfleri ekleyen Grekleri baş tacı eder. "Eski Ahit'i yaratan bir tarih yazımını ve Mezopotamya'nın MÖ 2000'lere tarihlenen Gilgameş Destanı'nı yok sayar. Hâlbuki Greklerden önce Mezopotamya ve Mısır çok sayıda edebiyat külliyatı yaratmışlardır. Mısır'da MÖ 4. Bin yıla tarihlenen kral listeleri vardır (Goody, 2017, s. 37-38; Hartog, 2000b, s. 385). Bu gözlemi yakalayan F. Hartog haklı olarak şu tespiti yapar: "Eski Ahit" temelde bir tarih kitabı gibi yorumlanacak olursa, "Yunanlıların yeri neresi" diye sorar ve Grekleri "geç kalanlar" olarak tanımlar (Hartog, 2000a, s. 15). Diğer taraftan Greklerden önce var olan yukarıda değindiğimiz Ön Asya tarihinin dini ve mitolojik karakterli olması bu bölgede var olan tarih yazımını geri plana iterken, Grek tarih yazımının ise özellikle Herodotos ile birlikte hümanist bir yaklaşım izlemesi Grek tarih yazımının öncü olarak anılmasına yol açar (Demiriş, 1994, s. 233).

Ari Model'in ortaya çıkış tarihi ise 19. yüzyılın ikinci yarısıdır ve bu modelde Yunan kültürü üzerindeki Mısır ve Fenike etkisi reddedilir ya da görmezden gelinir. Bernal, Eskiçağ Modeli'nin benimsenmeyişi Avrupa'nın ırkçı ve romantik tavrına bağlar. Ari Model'e göre Avrupa'nın timsali ve çocukluk dönemi olarak görülen Antik Yunan'ın Afrikalı ve Samilerin karışımı bir ürün olması kabul edilebilir nitelikte değildir (Bernal, 2014, s. 48-49). Tarih yazımı ile birlikte ortaya çıkan "öteki" kavramı ve kendini merkeze alma tavrının Antik Yunan'da "barbar" kavramı ile var olması ve "ötekileştirme"nin tarihinin bu döneme kadar uzanması kayda değer bir saptamadır. Çünkü "öteki" merkezli tarih yazımı ile ön plana çıkan Avrupa, köklerini dayadığı Antik Yunan'ın "barbar" kavramını genişleterek kendinden olmayan toplumlara "uygar" toplum görmeme rolünü benimsemiştir.

1. Öteki ve Barbar Kavramı

"Öteki" ve "Barbar" kavramı her ne kadar birbirlerine yakın kavramlar olsa da aynı anlamı taşımazlar. "Barbar" Greklerin tarih yazımı ile diğer kavimleri tanımlamak amacıyla literatüre girerken, "öteki" kavramı daha yeni ve tarih biliminin ortaya çıktığı ve Avrupa merkezci tarih anlayışının kendini ön plana koyduğu 19. yüzyılda ortaya çıkar. Kendinden olmayan bir toplumu, kültürü "barbar" vb. sözcüklerle tanımladığın zaman veya araya keskin çizgiler çektiğin zaman "ötekileştirme" başlamış olur. Avrupa tarihinin ve Avrupa tarihinin kökeni olan Grek tarihinin "öteki" ve "barbar" kavramları ile anılması Grek tarih yazıcılarının "barbar" kelimesini kullanması ve bunun da tarihçiler tarafında bir "ötekileştirme" olgusu olarak tanımlanması ile başlar. "Barbar" kavramına göre daha yeni bir kavram olan "öteki" kavramı, tarih yazımı ile birlikte "barbar" anlamını da içine alabilecek şekilde kullanılmış ve Greklerin kendinden olmayan toplumlara "barbar" olarak nitelendirmeleri bir "ötekileştirme" hareketi olarak yorumlanmıştır.

“Öteki” kavramı, genel olarak karşı tarafta olanı aşağılamak ve şeytan gibi kötü gösterme sürecinde diğerine karşı üstünlüğünü deklare etme ve karşı taraftan farklı bir kimliğe sahip olduğunu öne sürme tezi ile ortaya çıkmıştır. Ötekileştirme, sadece farklı kılma olarak kalmaz, aynı zamanda aşağılama olarak da kendini gösterir. Olumsuz imajlar, yanlış yorumlamalar ve önyargılar “öteki” kavramının oluşmasına imkân tanımış ve bu yüzden marjinalleştirme, kendine tabii kılma ve dışlamanın gerekçeleri olmuştur (Gruen, 2011, s. 1-2). “Biz”in karşıtı olarak tanımlanabilecek olan bu kavram, toplumların ilişki kurduğu, kendilerini tanımlayabilmek için ihtiyaç duyduğu “biz”in dışında yer alan mekânlar ve toplumlar olarak yorumlanabilir. “Öteki” kavramı nerede durduğuna tanımlanabilecek bir yapıya sahiptir. Bir toplum, tarihin gerektirdiği şartlar içinde diğer toplumun “ötekisi” olabilir. Toplum olarak “biz”in tanımlanabilmesi için “öteki”nin konumlandırılması tarih boyunca pek çok toplumun tarih yazımında karşımıza çıkmıştır (Gezgin, 2004, s. 49).

“Öteki” demek, onun farklı olduğunu belirtmektir ve *a* ve *b* gibi iki terimin olduğunu ve *a*'nın *b* olmadığını belirtmektir. Örneğin *Yunanlar* ve *Yunan olmayanlar* vardır. Farklılık *a* ve *b*'nin aynı dizgeye girmelerinden sonra yeni bir anlam kazanır. Artık *a* ve *b* arasında yani *Yunan* ve *Yunan olmayan* (Barbar) arasında ayırıcı farklar vardır. Anlatımı yapan kişi *a* kümesine ait bir anlatıcı ise *a* kümesine *b*'yi anlatacaktır. Burada anlatımın yapıldığı *a* dünyası ile anlatılan *b* dünyası ayrı dünyalardır. Anlatan kişi *b*'yi tersyüz ederek anlatma çabasına girer. Anlatılan *b* dünyası *a* dünyasının tersidir. Artık *a* ve *b* yoktur, ama sadece *a* ve *a*'nın tersi vardır. Herodotos'un “Historia” adlı kitabında ötekileştirerek anlatma yöntemine sıklıkla başvurulur. İlk olarak farklılık söylenir, sonra bu farklılık tersyüz etme şeması ile anlatılır. “Öteki” olarak tanımladığı örneklerden birisi de Mısır örneğidir (Hartog, 2014, s. 227). Persler, İskitler, Lidyalılar Herodotos'un Historia'sında “öteki” olarak var olan toplumlardandır (Herodotos, 9).

“Barbar” kelimesi anlaşılmazlık, kavrama eksikliği ve iletişim eksikliği ile ilişkilidir. “Barbar” kelimesinin etimolojisine baktığımızda Grek dilinde “Barbaros” kelimesi Grek olmayan yabancı insanların çıkardığı “bar-bar” şeklinde ortaya çıkan sesi tanımlar. Yabancıların çıkardığı bu ses gürültü olarak addedilmiş ve kabul görmemiştir. “Barbar” olarak addedilenler dilleri anlayamadığı ya da anlaşılmaya değer bulunmadığı için düşündüklerini ifade edemeyen, statülerini sorgulayamayan kişilerdir. Bazı açıdan “barbar” kelimesi mefhumu olmayan bir kavram olarak tanımlanabilir, çünkü anlamlandırılmayan, bilinemeyen ve tanımlanamayanları anlamlandırmaya çalışır. Birisini “barbar” olarak tanımlamak reddedilen kişiyi fiili bir varlık olarak görmemek demektir. “Barbar” olarak tanımlanan “öteki”, medeniyeti güçlendirmek adına medeniyet söylemleri ile doldurulan boş bir tenekedir. Barbarlık, medeniyet söylemlerinin ihtiyacı olan karşıt kutbun adıdır (Boletsi, 2013, s. 4-6).

“Barbar” kavramı, medeniyet imajının inşa ettiği sayısız “öteki”lerden birisidir. Köle, kadın, işçi, göçmen, göçebe, yabani, yamyam, doğulu, Yahudi, Çingene, hayvan ve canavar gibi tüm kategoriler Batı dünyasının kendisini tanımlarken diğerlerinden ayırt etmesine olanak veren kategorilerdir. Greklerde MÖ 8. yüzyıl ile MÖ 5. yüzyıl

arasında “barbar” kavramının temel kriteri “dil” fenomeni olmuştur (Boletsi, 2013, s. 61-62).

Yunancadaki “Barbaros” sözcüğü tartışmalıdır. Kimileri bu sözcükte Yunanlılar haricindeki toplumlar için “aşağılama” görürken, Kito gibi yazarlar da “barbar” sözcüğünün nefret ya da aşağılama tabiri olmadığını yukarıda ifade ettiğimiz gibi sadece Yunanca konuşmayan ve bunun yerine “bar- bar” diye farklı bir ses çıkaran insanları tanımladığını söyler. Eğer Yunanca konuşmuyorsanız, birçok yönden gelişmiş bir toplum olan Mısır’dan gelseniz bile “barbar” olarak tanımlanırsınız (2017, s. 7). Bu bağlamda “barbar” sözcüğü etimolojik olarak *onomatopoeic* yani çıkardığı sözcüğe göre isimlendirilen yansıma bir sözcüktür ve Yunanca konuşamayan ve anlaşılamayan kavramlar için kullanılır (Hall, 2002, s. 111).

Thukydides, “barbar” kelimesini “Helen” kelimesinin karşıtı olarak görür. Thukydides, ayrıca Troia Savaşı’ndan önce Yunan halklarının birlikte hareket etmedikleri için “Helen” kelimesinin kullanılmadığını söyler. Homeros destanlarında Akhilleus ve dostları için “Helen” adı kullanılmasına rağmen diğer müttefikler için bu ad kullanılmaz. Thukydides, Homeros’ta “barbar” kelimesinin kullanılmadığını söyler, fakat Homeros’ta Kariyalılar tanımlanırken “kaba konuşan -barbarophōnoi- Kariyalılar” olarak tanımlanır. Grek literatüründe Homeros’un İlyada adlı eseri bu bağlamda -barbarophōnoi-barbar- sözcüğünün kullanıldığı ilk eser olarak geçer. Kariyalıların lideri “*nēpios*” yani henüz konuşma becerisine sahip olamayan bebek olarak tanımlanır (Thukydides, 3; Homeros, 865; Boletsi, 2013, s. 61-62). “Barbar” kavramı Teoslu şair Anekreon (MÖ 6.yy) tarafından da kullanılmıştır (Campbell, 1986: 55; 356; Hall, 1989, s. 111).

MÖ 8. yüzyıl Yunanlıların tarih yazımında izleyecekleri zihin haritası bağlamında bir dönüm noktası olmuştur. MÖ 8. yüzyılda Yunan kolonizasyon hareketi döneminde Yunanlıların farklı bölgelere gitmeleri, dilleri, inançları ve kültürleri farklı olan yabancılarla tanışma imkânına sebep olmuştur. Kolonizasyon hareketi döneminde tanışmış oldukları yabancıları keşfedince Helen kimliklerinin farkına varmışlardır (Hall, 1989, s. 90). Kolonizasyon hareketi Yunanlıların kendi ırk ve dil bilincini hissetmelerine neden olan önemli olaylardan biri olmuştur (Bury, 1895, s. 236). MÖ 8.-6.yüzyıllardaki Grek koloni hareketi, MÖ 12. yüzyıldaki Troia Savaşı ve MÖ 5.yüzyıldaki Pers-Yunan Savaşları, ulusal bilinç duygularını artırmış ve diğer toplumlardan kendilerini farklı görerek “ötekileştirme” savlarını pekiştirmiştir. Gustave Glotz, kolonizasyon hareketinin Yunanlılar arasında farkında olmaksızın ırk, dil ve din birliği kurduğunu ve bundan dolayı da kolonizasyon hareketinin Yunanlılar tarafından kolayca kabullenildiğini söyler (Hall, 2002, s. 90).

Kolonizasyon hareketi sürecinde Thukydides’in de söylediği gibi Yunanlıların birlikte sefere çıkma ortamı bulması (Thukydides, I, 5) ve bu seferlerde yabancıları görmeleri kendi milli benliklerini oluşturmalarına yardımcı olmuştur. Kolonizasyon hareketinin devamında üç yüzyıl sonra meydana gelen Grek-Pers Savaşları, Greklerde önceden zihinsel olarak temeli atılan “barbarlık” tanımının ön plana çıkmasını sağlamıştır. Greklerin gözünde Persler, medeniyet yoksunu dev, canavar ve mağara adamları olarak görülür (Sparks, 1997, s. 137). Grekleri bir arada tutan kültleri, soyları,

dilleri ve töreleridir (Herodotos, C. VIII, 144). Grekler, kendilerini özgürlüğe, hukuka ve adalete önem veren bir toplum olarak görürler. Grek olmayanlar ise Grekler ile aynı değerleri paylaşmayan, aynı dili konuşmayan insanlardır. Grek olmayan toplumlar, tiranların kölesi olmuş toplumlardır. Troia Savaşı'ndan beri devam eden bir gelenek olarak "Grek olmayan barbar isyanlarına karşı mücadele", Grekleri bir arada tutan bir maya olmuştur. Bu kendinden olmayana "ötekileştirme", ilerleyen yıllarda "Pan-Helenizm" fenomenini doğuracaktır (Mitchell, 2007, s. 1). Greklerde Pers düşmanlığı o derece yüksektir ki Herodotos'ta geçen "tek bir Grekli kalsa bile Pers Kralı Kserkses ile savaşmalıdır" (Herodotos, VIII, 144) cümlesi özelde Atinalıların genel olarak ise Greklerde oluşan milli bir bilincin bir dışı vurumu olarak yansır.

MÖ 6. yüzyıldan itibaren Grekler tarafından politik ve kültürel anlamda Asya toplumlarına karşı gizli bir kin gütme ve örtülü bir aşağılama vardır. Grek dramaları "Grek ve Barbar" tanımlamalarını iki zıt kavram olarak kullanmışlardır. Aeschylus, Sophokles ve Euripides'in eserlerinde "barbar" kelimesi Grek olmayanları tanımlarken "anlaşılmaz, garip ve aşağılık" anlamları taşır. Komedi oyunlarının metinlerinde Grekçeyi kötü konuşanlar, barbarları tanımlayan küçük düşürücü sahnelerdir. At ve kuş gibi hayvanların sesleri de oyunlarda tanımlanırken "barbar" kelimesi kullanılır. Grek olmayanların dilini "gürültü ve saçmalık" olarak nitelerken kendi dilleri yani Grekçe ise "akıl ve zekânın" dili olarak algılanır. Yunan söylev ustası Isokrates (MÖ 5.yy) "logos" u Grekleri barbarlardan ayıran bir kavram olarak görür (Boletsi, 2013, s. 70).

MÖ 6. yüzyıl şairlerinden Hipponaks ve Anakreon Grek olmayanları "soloecian"² olarak tanımlar. Hipponaks "soloikoi" kelimesi aşağılayıcı bir anlamda kullanırken, Anakreon, Grek olmayan bu barbar toplumu susturmak için Zeus'a seslenir. Phokylides'e göre küçük ve düzenli bir Grek şehri, Mezopotamya'nın Ninova şehrinden üstündür (Mitchell, 2007, s. 50).

2. Neden Grekler İskitleri Yazdı?

İskitler doğuda Çin Seddi'nden batıda Tuna Nehri'ne kadar 40. ve 50. paraleller arasında yaklaşık 7000 kilometreden fazla bir sahaya yayılmışlardır. MÖ 8. Yüzyıldan sonra Grek kaynaklarında İskit (Scythia) adına sık sık rastlanır. Asur kaynaklarında "Gimirrailer ve Aşguaziler" olarak geçen İskitler Pers kaynaklarında "Saka" olarak geçer. Çin kaynaklarında ise "Sai-Sai-wang" olarak geçmektedir (Durmuş, 2015, s. 12-14).

Bu kadar geniş bir alana yayılan bir toplumun doğal olarak batı yönünde Grekler ile karşılaşmaması olanaksızdır. Grekler ve İskitler Dinyeper Nehri vadisinde karşılaşmışlardır. Grek kolonizasyon hareketleri, Grekler ile İskitlerin karşılaşması için bir dönüm noktasıdır. Karadeniz etrafında yaşayan kadim toplumlarla İskitlerin ilişkisi Greklerin kolonizasyon hareketleri ile başlar (Vakouftsi, 2013, s. 7).

² Strabon'a göre "soloecizing, τὸ σολοικίζειν" Grekçe konuşamayan insanları tanımlamak için kullanılır.

Greklerin İskit ve diğer Karadeniz toplumları ile karşılaşmasını sağlayan kolonizasyon hareketinin ortaya çıkış nedenleri için (MÖ 8-6.yüzyıl) ortak bir kanı yoktur. Kimileri Greklerin dağlık arazisinin ekim için yetersiz olmasına ve gıda teminine bağlar. Kimileri ise Grekleri politik açıdan göç eden mülteciler olarak yorumlar. Karadeniz Bölgesi pek çok bilim insanı tarafından Greklerin kereste, buğday, balık ürünleri, büyükbaş hayvan ve köle ticaretini karşılamak için yöneldiği alan olarak öngörülür (Vakouftsi, 2013, s. 7-8).

Bu yorumu G. R. Tsetskhladze eksik bulur. Tsetskhladze'ye göre kolonizasyon hareketi sebepten çok sonuçtur. Politik ve ekolojik nedenler Grekleri koloni hareketine yönlendirmiştir. Arkaik Dönem'de (MÖ 800-500) bulunan arkeolojik kanıtlar ticaretin kanıtı olarak sunulur. Ancak, bulunan bu arkeolojik kanıtlar kimi bilim insanlarınca yeterli görülmez. Tsetskhladze bu bağlamdan yola çıkarak kolonizasyon hareketini ticaret gibi tek bir noktaya bağlamanın eksik kalacağını söyler. Arkaik Dönem ticaretinin varlığı için kanıt olarak sunulan kaplar, ticaret için yeterli destekleyici unsurlar değildir. Pek çok Grek kentinin ticaret amaçlı olmaktan daha çok Pers ve Lidya baskısından kurtulmak için Karadeniz'de koloni kenti kurma ihtimali vardır (Tsetskhladze, 2011, s. 198-200; Bilde, 2008, s. 29). Koloni hareketlerinin farklı nedenlerle ortaya çıkması sonucu Grek-İskit karşılaşması kaçınılmaz olmuştur. Koloni hareketleri sürecinde Greklerin karşılaştığı toplumlardan birisi de İskitlerdir.

Karadeniz'in kuzeyinde üretilen buğday, Grekler ile İskitler arasındaki ticari ilişkilerin gelişmesine katkı sağlayan ürünlerden birisidir. Borysthenes (Dinyeper Nehri), Grekler ile İskitlerin ilk iletişime geçtiği yerlerden birisidir. Buradaki etkileşim kültürel bir sentezi doğurmuştur. Olbia kentinde Grekler ile İskitler arasındaki ticaret daha organize bir yapıya bürünmüştür. İskitler bozkırda ürettiklerini Greklere satarken, Greklerden de karşılığında bir takım ürünler almışlardır. Örneğin, İskitler Greklerden şarap alırken, Greklere köle satmışlardır. İskitler, şarap içmeyi Grekli kolonilerden öğrenmişlerdir. Grekler ile İskitlerin karşılaştıkları bir diğer yer ise Kırım'da Temir-Gora kurganıdır ve bulunan kaplardan yola çıkarak yapılan yorumlara göre bu ilişki MÖ 7. yüzyıla tarihlenmektedir (Vakouftsi, 2013, s. 26).

Arkaik Dönem'e tarihlenen pek çok Grek çanak çömleği Karadeniz'in kuzey bölgelerinde bulunmuştur. Greklere ait arkeolojik kalıntıların Karadeniz'in iç bölgelerine kadar yayılmasını ticarete, diplomatik ilişkilere ve karşılıklı hediyeleşmeye bağlayanlar vardır. İskit yayılım alanında yapılan arkeolojik kazılarda ele geçen Greklere ait buluntular arasında *kylix* adı verilen şarap kapları, amforalar ve *oinokhoe* adı verilen kulplu testiler bulunmuştur. İskit mezarlarında bulunan ilk Grek çanak çömlek parçalarından birisi MÖ 7.yüzyılın sonlarına ve 6. yüzyılın başlarına tarihlenir ve Dinyeper Nehri'nin güney kolu olan Vorskla Nehri yakınlarında Kolomak köyündeki mezarlıkta bulunmuştur. Bu dönem Greklerin Karadeniz'in step coğrafyası ile tanışma dönemi olarak adlandırılabilir (Tsetskhladze, 1998, s. 9-12; Petratos, 2014, s. 8-9).

3. Herodotos'a Göre İskitler

Herodotos'un "Historia" adlı eserinin ilk cümleleri bu eserin "öteki" kavramı üzerinde inşa edildiğini çok net ortaya koyar: "İnsanların, gerek Yunanlıların gerekse Barbarların yapmış oldukları eylemler adsız kalmasın diye bu satırları kaleme alıyorum" diyerek söze başlar. Bu "barbar" toplumlardan birisi de "İskitlerler"dir. F. Hartog, Greklerin "ötekileştirdiği" İskitleri tanımlarken "Skythia, ötekinin mekânıdır" ve ötekiliğin şifresi "göçebeliktir" der (Hartog, 2014, s. 85).

Herodotos'un "Historia" adlı eserinde en fazla yer verdiği toplumlardan birisi de İskitler'dir. İskitlerin göçebe yaşam tarzı ve Persler karşısında izlediği savaş taktikleri Herodotos'un ilgisini çekmiştir. Muhtemelen tarihçilerin kaçınmadığı "ideolojik" düşüncelerini yazımlarına yansıtılmalarının ilk örneği de Herodotos'un "Historia" adlı eseridir. Herodotos için güneyin ötekisi "Mısır" iken, kuzeyin ötekisi "İskitler"dir. Herodotos, "Historia" adlı eserinde Mısır ile İskitler arasında zıtlıkları Nil ve İstros Nehirleri başta olmak üzere ülkelerin kendi karakteristikleri üzerinden simetrik olarak yorumlar (Hartog, 2014, s. 49).

"Göçebe" olmak öteki olmak için yeterlidir. Herodotos'un Historia'sını incelediğimizde İskitlerin ele geçirdikleri kölelerin gözlerini kör etmelerinin sebebini açık olarak ekip biçmemeleri ve göçebe olmalarına bağlar (Herodotos, IV, 2). Herodotos'un bakış açısına göre kırsaklarını sağdırdıkları kölelerinin gözlerini kör etme davranışlarının altında göçebe olmaları yatar (Hartog, 2014, s. 52; Herodotos, IV, 8).

Grek olmayan toplumların doğuş noktasını da Helen merkezli yapmak aslında bir nevi "ötekileştirme"dir. Herodotos, Sardes Kralı Kandaules'in kökenini Herakles'in oğlu Alkaios'a; Sparta krallarını Herakles'e bağladığı gibi İskitlerin kökeni de Herakles'e bağlar (Hartog, 2014, s. 58). Herodotos'un anlatımına göre Herakles kaybettiği kırsakları ararken yukarı kısmı kadın, alt kısmı yılan olan birisi ile karşılaşır. Kırsaklarını tekrar elde edebilmek için bu kadın ile ilişkiye girer ve bu kadından üç çocuğu olur. Bu üç çocuktan Herakles gibi yay tutan ve kılıç kuşanan çocuk Herakles'in geldiği o bölgenin kralı olur. O çocuğun adı "Skythes" tir. Sonradan gelen bütün Skyth (İskit) kralları Herakles'in oğlu Skythes'ten üremişlerdir (Herodotos, IV, s. 9-11). Diğer toplumları "Kendi soyundan gelme" fikrini yaymak "Helenize" etme çabasının bir örneğidir. "Helenize" etme uğraşı Grek kolonizasyon hareketinde yoğun olarak görülür. Yeni koloni yerlerinde Grekler toplumu yeniden kategorize etmeye çalışmışlardır ve bu bağlamda koloni merkezlerinde Grek geçmişi inşa etmek, Grekler tarafından politik bir amaç olarak kullanılmıştır (Hornblower, 2008, s. 39). İskitlerin kökenini de Greklere bağlamak, Greklerin kendini merkeze aldığı, İskitleri ise "ben varsam siz varsınız, ben yoksam siz de yoksunuz" felsefesi ile karşı tarafı küçümsediği ve yok saydığı bir "Helenize" etme çabasıdır.

İskitlerin içkileri olarak kırsak sütü içmeleri de Herodotos tarafından yapılan bir ötekileştirme hareketi (Herodotos, IV, 2) olarak yorumlanabilir. Homeros Çağı'ndan itibaren göçebe toplumlar "kırsak sütü içerler ve fakir bir hayat yaşarlar". Homeros'un Odysseia adlı eserinde tek gözlü yaratıklar olarak geçen Kykloplar insan eti yer ve süt içerler (Homeros, IX, 295). Kykloplar'ın içeceği olan sütün İskitlerin de içeceği olması

İskitleri dolaylı olarak Kykloplar ile benzetmekte ve “barbar” olarak tanımlanmasına yol açmaktadır. Grekler için süt bir barbar içeceği iken, medeni toplumların içeceği ise şaraptır. Fakat bu anlayış tüm Grek yazarlarında görülmez.

Kısrak sütü içmek İskitlerin barbar olarak nitelendirmesine yol açan unsurlardan birisidir. Ayrıca İskitlerin şarabı su ile karıştırmadan içmesi barbarlara özgü bir davranış olarak görülür. Grek anlayışına göre İskitlerin şarabı bu şekilde içmeleri barbarlara özgü, medeni sayılmayan bir içme tarzıdır. Teoslu Grek şair Anakreon (MÖ 5. yy) şarabın su ile karıştırılıp içilmesini tavsiye ederken, İskitlere de katıksız şarap içmeyi bırakmalarını ve şarap içerken gürültü yapmalarını bırakıp, sadece kadeh seslerini dinlemelerini tavsiye eder (Campbell, 1985, s. 37; Porucznik, 2013, s. 711). İskitlerin şarabı bu şekilde içmeleri Greklerde “İskit gibi içmek” ifadesiyle bir deyim haline dönüşmüştür (Athenaeus, C. X, 95; Lissarrague, 1987, s. 7). Herodotos’a göre ise Sparta Kralı Kleomenes’in çıldırarak ölmesinin nedeni Spartalılara göre tanrıların bir cezası olmayıp, Kleomenes’in İskitlerle fazla düşüp kalkması sonucu şarabı susuz içmeye alışmasının sonucudur (Herodotos, VI, 84).

İskitler, *yıldırım düşmesi ve depremi* mucize olarak nitelendirirler (Herodotos, IV. 28). Hartog, Herodotos’un bu yorumunda örtük bir şekilde küçümseme olduğunu söyler. İskitlerin “yıldırım düşmesi ve depremi” şaşkınlıkla karşılayıp mucizevi bir olay olarak tanımlaması, İskitleri bu tür olayları anlamdırmadan yoksun bireyler olarak görülmesini sağlamıştır (Hartog, 2014, s. 60). Bu durumda İskitler gök gürültüsü ve depremi anlama ve algılama becerisinden yoksun insanlar olarak görülür.

Anakharsis ve Skyles adında iki İskitlinin kendi gelenek ve göreneklerini terk edip Grek geleneklerine ilgi duyup, bunları tatbik etmeleri hayatlarına mal olmuştur. Herodotos’un Skyles’i anlattığı bölümde Skyles’in kendi geleneklerini beğenmeyip, Grek geleneklerine olan hayranlığı dile getirilir (Herodotos, IV, 76-79). Herodotos’un bu anlatımında İskitlerin kendi yaşam tarzlarını terk eden vatandaşları öldüren barbar bir İskit toplum profili çizilir. Anakharsis ve Skyles, Grekler ve İskitler arasındaki sınırı unutan ve sonucuna katlanan bireylerdir. İskitler, bu anlatımla sadece coğrafi olarak “öteki” değil, “kültürel” olarak da ötekileştirilmiştir (Hartog, 2014, s. 91).

Herodotos’un İskit ve Mısır üzerinden yapmış olduğu sıcak-soğuk, güney-kuzey yaklaşımında İskitler dünyanın en genç ırkı olarak tanımlanır (Herodotos, IV, 5). Hartog, bu yaklaşım sonucu İskitlerin dolaylı olarak Mısır’ın gerisine itildiğini ifade eder. Hartog Herodotos’un bu tespitinden yola çıkarak bilginin kökeninin güneye indirildiğini ve kuzeydeki bilginin yetersiz bulunduğunu söyler. Phrygialılardan sonra dünyanın ilk insanları olarak bilinen Mısır toplumu (Herodotos, II. I), genç İskit toplumuna oranla bilginin merkezi olduğu bir yerdir. Mısır medeniyet bağlamında o kadar zengin bir medeniyettir ki Thales, Pythagoras, Solon gibi Grek düşünürler bile Mısır’a gidip Mısır’ın kadim birikiminden istifade etmişlerdir (Hartog, 2014, s. 91). Herodotos’un İskit anlatımında İskit coğrafyası bilgidan mahrum bir alan olarak tanımlanır.

F. Hartog, Herodotos’un İskit cenaze törenlerini anlattığı bölümde kullanılan kelimelerin yansız sözcükler olamayacağını, barbar dünyayı tanımlayan cümleler olduğunu söyler (2014, s. 156). Herodotos’a göre İskit toplumunda kralın cenaze

törenine katılan İskitler “kulak memelerini keserler, başlarını çepeçevre kazırlar, kollarını çizerler, alınlarını ve burunlarını yırtarlar ve sol ellerine ok saplarlar”. Kralın mezarının boş kalan yerlerine eşlerinden birisi, açıcısı, uşağı, haberci ve atları boğulup konulur (Herodotos, IV, 71). Bu anlatımın başında Herodotos “şahane İskitler” ifadesi kullanarak İskitler ve gelenekleri ile alay etmektedir (Gezgin, 2004, s. 81). Bir tarafta Solon yasaları ile birlikte ölümler için öküz kesmeyi bile yasaklayan bir Grek toplumu (Plutarkhos, 21), diğer taraftan insan kurban edilen İskit törenleri (Herodotos, IV, 71) iki toplum arasında yansıtılmak istenen ayrıştırmayı yansıtır (Hartog, 2014, s. 161). İskitlerin cenaze töreni sonrası yapılan arınma törenlerinin gövdelerine su deşirmeksizin kenevir tohumunu yakarak oluşturdukları ateş, duman ve buğulu atmosfer içinde olmasına karşın (Herodotos, IV, 73-75) Greklerin arınma için su kullanmaları yaratılan bir diğer ötekileştirme hareketidir. Su, pek çok toplumda medeniyet ile özdeşleşmiştir. İskitlerin cenaze törenlerinde arınmak için su kullanımından uzak olmaları medeni toplumdan uzak algısı yaratır.

Herodotos'ta baş kesme eylemi gerçekleştiren Persler ve Taurisliler olmak üzere pek çok toplumu kapsayan hikâye vardır (Herodotos, IV, 103; V, 114; VII, 238). Ancak, İskitler baş kesmekle kalmaz, ilave olarak kafa derisini de yüzerler (Herodotos, IV, 64). İskitler kafa derisinden mendil (kheiromaktron) yaparlar. Kafa derisinden mendil yapmak, İskitlilerle özdeşleşmiştir. Sophokles ve Hesykhios'un eserlerinde de bu deyimden geçmesi İskitlerin “kafa derisi kesenler” tanımlaması ile Grek literatüründe ne kadar özdeşleştiğini gösterir (Sophokles, 476; Hartog, 2014, s. 168). Düşmanlarının kafa derisini kesen İskitler “sığırtmaç abalarına benzer” kepenekler yaparak kıyafet olarak kullanırlar (Herodotos, IV, 64). İskitlerin “kafa derisi kesen” toplum olarak anılması barbar olarak anılmalarına yol açan bir diğer faktördür.

“Yiğitlik” ödülleri ve “ganimet” paylaşımı, F. Hartog'un Herodotos'un “Historia”sını analiz ederken dikkat çektiği yerlerdir. Hartog, Plataia Savaşı'ndan sonra Pausanias'ın ganimete dokunulmasını yasaklaması ile İskitlerin “kelle başı” ganimet almasını karşılaştırır (Herodotos, IV, 64; Hartog, 2014, s. 170). İskitlerde düşman derisinden ne kadar çok mendil yaparsan, o derece yiğitlik mertebesi artar (Herodotos, IV, s. 64). Grekler de ise yiğitlik ödülleri ganimetin bir parçası, güzel bir araba, zeytin dalından yapılan bir taç ya da övgü dolu bir sözdür (Herodotos, VIII, 124; Hartog, 2014, s. 171). İskit toplumunda ganimet paylaşımı davranışsal olarak incelendiğinde İskitler ganimet için saldıran, açgözlü, doymak bilmeyen bir toplum olarak tanımlanır.

Süt (kıymız) içmelerinden ve şarabı katıksız içmelerinden dolayı “ötekileştirilen” İskitler, ilk öldürdükleri askerin kanını içtikleri için de Herodotos tarafından “barbar” bir kavim olarak anlatılmaya devam edilir. Sonraki yıllarda “kanın” yerini “şarap” alır ve öldürdükleri düşman varsa şarap içerler (Herodotos, IV, 64; Hartog, 2014, s. 174).

Ann Ward, Herodotos'u analiz ettiği bir makalesinden Herodotos'ta anlatılan barbar ve göçebe İskit yaşamından yola çıkarak Grekleri şehrili kılan başlıca unsurun kadınların ev hayatına yapmış olduğu katkı olduğu söyleyerek İskit toplumunda bunun olmadığını ve neticesinde İskitlerin şehir hayatı ile tanışmadıklarını söyler,

Greklere şehir kurma vasfı kazandıran ise Herodotos'un *Historia*'sında İskitlerin tam tersi bir örnek olan Mısır vardır (Ward, 2006, s. 14).

4. Thukydides'e Göre İskitler

Thukydides, İskitleri direkt olarak barbar olarak tanımlamaz. Grek ve İskit toplumlarını kıyaslarken İskitlerin asker sayıları ve silahlarını över. Diğer taraftan hayatın diğer alanlarında örneğin akıl, zeka ve medeniyet açısından İskitlerin diğer toplumlardan geri olduğunu söyleyerek Grek tarih yazıcılığında İskitleri hor gören Grekli tarihçiler arasına kendini de katar (Thukydides, II, s. 98). Herodotos'ta var olan İskitleri "ötekileştirme nedeni Perslere karşı elde edilen zafer iken, Thukydides'te Herodotos kadar yoğun olmayan "ötekileştirme"nin nedeni ise Greklerin kendi aralarında (Atina-Sparta) yapmış olduğu savaşlardır (Vakouftsi, 73). Pers- Yunan Savaşları bu anlamda Greklerin ötekileştirme tarihi adına milat olması Herodotos'un *Historia*'sında ötekileştirme merkezli bir yazımı ortaya çıkarmıştır. Çünkü Persleri yenen Greklerin güç olarak zirvede olması kendilerini diğer milletlerden üstün görme hissiyatına yöneltmiştir. Thukydides'in kitabını yazdığı yıllar ise Greklerin kendi iç çatışmalarının yoğun olduğu dönemdir. Bu dönemde kendi iç meseleleri ile uğraşmaktan karşı tarafı barbar olarak nitelendirmeye fırsat bulamamışlardır. Thukydides'te geçen bir diğer "barbar ifadesi ise şu şekildedir: " Ambrakialılar, barbarlarla beraber Amphilokhia Argos'una ve bölgesinin diğer yerlerine bir saldırı başlattılar (Thukydides, II, 68).

5. Homeros'a Göre İskitler

İskitler, pek çok Grek yazar tarafından kısırak sütü içmelerinden dolayı "barbar ve vahşi" olarak tanımlanmıştı. Homeros'un "*Odyseia*" adlı eserinde tek gözlü yaratıkları olan Kykloplar'ı "süt içen" yaratıklar (Homeros, IX, 295) olarak tanımlaması aslında Grek yazarların zihninde yatan "süt içme ve barbarlık" vurgusunun kökenini bir örnektir. "Süt", Kykloplar gibi vahşi, kaba varlıkların içeceği. Kykloplar gibi "süt" içen, şarap içmesini bilmeyen insanlar uygar insan sınıfına giremez. Homeros'un *Ilyada* adlı eserinde ise sütle beslenen bir İskit kabilesi olan Hippemolgolar'dan bahseder (Homeros, XIII, I-V). "Hippemolgi" kelime anlamı olarak "kısırak sağanlar" olarak geçmektedir. Homeros'ta İskitlerin kısırak sütü içmelerine vurgu yaparak Grek tarih yazımında İskitleri "öteki" sınıfına yerleştiren Grek düşünürleri arasına girmiştir.

6. Aiskhylos'a Göre İskitler

Aiskhylos'un "*Zincire Vurulmuş Prometheus*" adlı eserinde Skythia'nın uzaklığı vurgulanır. Prometheus, dünyanın bir ucunda İskitlerin ıssız topraklarında bir kayaya zincirlenmiştir (Aiskhylos, 1-87). Skythia, dünyanın sınırlarına ait bir coğrafyadır. Bir Grekli için İskitlerin bulunduğu bölge "eskhatia", yani ekilip biçilip yerlerin ötesinde, bir bölgedir. Sınırdaki bölge demek, verimi iyi olmayan, zor ve nadiren kullanılabilen topraklardır. İskit coğrafyası Greklerin "oikoumenē" yani ikamet edilen coğrafyasına kıyasla "eskhatia"dır. Kenar mahalle, kent alanı için ne ise İskit coğrafyası

da Grek coğrafyasına göre odur (Hartog, 2014, s. 48). İskit coğrafyası Prometheus'un sürgüne gönderildiği coğrafyanın adıdır. "Zincire Vurulmuş Prometheus" adlı eserde Prometheus Io'ya çektiği işkenceleri anlatırken göçebe İskitlerden söz eder ve Io'yu İskitlerden sakınması gerektiğini söyler. (Aiskhylos, 710-720). Bu bağlamda Grek yazınında İskit göçbedir, göçebe İskittir (Hartog, 2014, s. 278) ve İskitler uzak durulması gereken "öteki" bir toplumdur. "Yerleşik bir toplum olmamak", "göçebe olmak", ve "tarımdan uzak kalıp, hayvancılıkla iştilmek" İskitlerin öteki olarak algılanmasına neden olmuştur. Bu olgu ilerleyen yıllarda Avrupa Merkezci tarih yazımının da temel omurgasını teşkil etmiştir: Yerleşik toplum eşittir medeni toplum; göçebe toplum eşittir barbar toplum.

7. Aristophanes'e Göre İskitler

Aristophanes (MÖ 446-386) eserlerinde Atina toplumunun kültür ve sosyal durumunu kendine özgü bakış açısı ile anlatan ve yaklaşık 44 eseri olan bir komedi yazarıdır. Atina kentinin politik, sosyal ve kültürel kurumları ile alay eder. Aristophanes'in amacı izleyicileri güldürmek ve eğlendirmektir. İzleyicilerin neleri beğeneceğini ve komik bulacağını bilir. Yabancı karakterler arasında Pers ve Trakyalı figürlerine ilave olarak İskit figürü bu anlamda Aristophanes için vazgeçilmez bir unsurdur. Aristophanes'in eserlerinde geçen "İskitler" zayıf ve bozuk Grekçe konuşmaları ile konuşmaları anlaşılamayan insanlar olarak tanımlanır (Bravo, 2006, s. 6) ve oyunlarda insanların gülmesine neden olacak sahneler arasında yer alır. Aristophanes'un eserlerinde yer alan yabancı kahramanlar genel olarak Grek kahramanlara oranla alt sınıfı temsil eder. Grek karakterlerin yabancı karakterler üzerinde bir egemenliği söz konusudur (Bravo, 2006, s. 18).

Aristophanes'in oyunu yazdığı yıllar iki Grek toplumunun savaştığı Peleponnesos Savaşlarına (MÖ 431-404) denk geldiği için Grek dünyasında birlik kurup, Greklerin ortak düşmanı üzerine düşünmeye sevk eder. Amacı iki Grek toplumu arasındaki farklılıkları bir kenara bırakıp, ortak düşmana yönelmektir (Plockmeyer, 1999, s. 50). Aristophanes'in "Kadınlar Savaşı-Lysistratos" adlı eserinde eşlerini barışa zorlayan isyancı kadınlar ve eşleri arasında geçen olaylarda yer alan askerler bahsi geçen İskit okçularıdır (Aristophanes, 1946, 421). Aristophanes, İskitli askerleri Grekçeyi tam olarak konuşamayıp ve anlayamadıkları için kalın kafalı ve tembel olarak sunar. Oyunlarda okçulara genel olarak kaba ve küstahça tavırlar sergilenir (Hall, 1989, s. 46).

Yunanistan'da MÖ 5. yüzyıla tarihlenen bir kâsenin üzerinde *Scythaina* ismi yazmaktadır. Aristophanes'in oyunlarında da karşımıza çıkan bu kelime bazı yazarlar tarafından şu soruyu gündeme getirmiştir. "Acaba, "Scythaina" ismi kadın gibi davranan İskitli erkekleri tanımlamak için mi Aristophanes'in oyunlarında kullanıldı?" İskit kadını, bu anlamda Aristophanes'in oyunlarında kullandığı bir karakter ismi olabileceği de öne sürülür (Vakouftsi, 2013, s. 77).

Aristophanes'in "Thesmophoriazusae-Kadınlar Şenlikte" adlı oyununda Euripidies adında bir karakter mahkûm olan bir arkadaşını hapisten kaçırmak isterken hapishanenin bekçisi olan İskitli figürü ahmak bir tip olarak karakterize ederek nasıl kandırdığını anlatır. Euripidies, İskitli bir askeri, bir kadın ile kandırarak İskitli bir

bireyin ne kadar kolay kandırabileceğini izleyiciye sunar. Euripides adını soran İskitli askere “Artemisia” olarak söylerken İskitli asker “Artemisia” ismini “Artamouxia” olarak telaffuz ederek komik bir role bürünür (Aristophanes, 1946, 1175-1230). Yine bu oyunun bu sahnesinin öncesinde Euripides, İskitli okçuyu taklit eder. İskitli asker ele geçirilemez, gizli karakteri aramaya çalışır ve yankılanan sesi bir kadın olarak algılayıp kadına seslenir. Aristophanes bu sahne ile okçu olan İskitli askerinin ahmaklığını ortaya koyar. İzleyici bu sahnede Euripides’in yaptığı hilenin farkındadır ve askerle dalga geçtiğini bilmektedir (Aristophanes, 1946, 1098-1100). Bu sahne Greklerin kendilerini diğer toplumlardan ayrı gördüğünün en somut örneğidir. Aristophanes’in İskitli okçu karakteri, Atina toplumunun yabancılar için klişeleşmiş algısının bir örneğidir: yabancılar *barbar*, *aptal*, *sadist*, *sorumsuz*, *cinsel dürtülerine hâkim olamayan aşâğılık* kimselerdir (Long, 1986: 107). Yine bu oyunda İskitli okçu asker, Mnesilochus adlı karakterin tam tersini yapan, ahmak bir karakterdir (Aristophanes, 1946, 1002-1015). Aristophanes bu oyunda İskitli karakteri “barbar”, “yol yordam bilmeyen” olarak tanımlar (Aristophanes, 1946, 1125).

Aristophanes’in “Akhamialılar” adlı eserinde kullanılan “İskit çölü” tanımı kaba bir insanı tanımlamak için kullanılır. “Cephisodemus” adlı Atinalı bir karakter, anne tarafından İskit kökenli olmasından dolayı doğduğunda “İskit çölü gibi kaba bir birey olarak doğdu” denilerek barbarlığı vurgulanır (Aristophanes, 1883, 703). Arkadaşı olmayan, kaba bir insanı tanımlamak için kullanılan “İskit çölü” (Hartog 479) deyimini Greklerin İskit zihin algısını ortaya koyar. Grek olmayan her şey de İskit izi vardır. İskit giyimi, konuşması, davranışı Greklerin tam zıddıdır. Bu anlamda İskitler mükemmel bir “ötekidir” (Bravo, 2006, s. 37).

Aristophanes’in “Ecclesiazusae-Kadınlar Mecliste” adlı oyununda ise İskitli asker, kadınların bile kolayca teslim olamayacağı zayıf bir figür olarak karşımıza çıkar (Aristophanes, Ecclesiazusae 255-260). Bu oyunda Kleonike, Myrrhine ve Lysistrata adlı kadınların cesur tavırları kendilerini yakalamak için emir alan İskitli askerleri korkutur ve askerler geri çekilmek zorunda kalır (Aristophanes, 1938, 387).

8. Platon’a Göre İskitler

Platon’un “Yasalar” adlı kitabında içki içme ve sarhoşluk üzerine konuşulurken İskit ve Trakyalı kadın-erkek herkesin içki / şarap içerken su katmadan katıksız içtikleri ve içtikleri içkiyi / şarabı üzerlerine dökünce mutlu olduklarını ifade eder (Platon, 637). Su katmadan şarap içmek, uygar bir toplum davranışı değildir. Platon’un “Yasalar” adlı eserinde kayda değer bir diğer vurgu ise İskit kadınlarının da şarap içmesidir. Grekler için bir kadının şarap içmesi kabul edilemez bir durum (Vakouftsi, 2013, s. 97) olduğu için İskitli şarap içen kadınlar İskit toplumunun alt sınıf olarak görülmesine yol açar.

9. Hippokrates’e Göre İskitler

“İskit çölü” ifadesi Hippokrates’in “Havalar, Sular ve Yerler Üzerine” adlı eserde ise sadece coğrafi tanımlama olarak “otlakları olan, ağaç bulunmayan ve kısmi yağış alan” bir bölge olarak geçer. Fakat Hippokrates de diğer Grek yazarlar gibi İskit toplumun da

bir farklılık görür. İskitleri Azak Denizi etrafında ikamet eden toplum olarak tanımlayan Hipokrates, İskitleri diğer ırklardan farklı bir ırk olarak tanımlar ve bu farklılıkta coğrafyanın yani soğuk iklimin etkisini dile getirir. Coğrafya ve iklim, İskitlerin doğurganlık oranlarını düşürmüş, kısır bir topluma çevirmiştir. Örneğin erkeklerin sürekli at üstünde durmaları kadınlara karşı ilgilerini azaltırken; kadınların yağlı ve şişman bir bedene sahip olmaları da üretkenliği azaltan faktörler arasındadır. Bu iddiasına kanıt olarak da köle kadınların kolayca çocuk sahibi olmalarını gösterir Bu ifadeler bir saptama olarak algılanabilirse bile düşünsel olarak bir “öteki” görme potansiyeli içermektedir. Hipokrates’e göre göçebe İskitler aynı elbiseyi yıl boyu giyen, aynı yemeği tüketen ve erkeklerin at üzerinde kadınların ise öküz arabalarında seyahat ettiği bir toplumdur. Bu alışkanlıkları da İskitleri sarkık, kırmızı tenli, şişman bir bedene sahip bireylere dönüştürür (Hippokrates, XVII-XXI).

10. Diğer Grek Yazarlara Göre İskitler

Athenaeus ve Plutarkhos’un eserlerinde İskit coğrafyası bağcılığın olmadığı topraklar olarak tanımlanır (Long, 1986, s. 9). Bağcılığın olmadığı, şarap içmeyi bilmeyen, içki yerine kırmızı içen bu toplum (Herodotos, C. IV, 2). Antiphanes tarafından mizaha vurularak şu şekilde tanımlanır: “Bir erkeğin evleneceği tek coğrafya şarap üretilmeyen İskit coğrafyasıdır”(Long, 1986, s. 9). Bu anlayış İskitleri bağcılığı, yani uygarlığın tatlarını bilmeyen bir ülke olarak gören bir yaklaşımdır (Hartog, 2014, s. 174). Toplumları sınıflandırırken şarap ve süt içen toplum olarak ayrıştırılması Grek yazarların genelinde vardır. İskitler, medeni bir içecek olan şarabın üretiminden yoksun, süt içen bir toplumdur. Şarabı bulsa bile nasıl içileceğini bilmeyen bir toplumdur

Grek şair Teos’lu Anakreon “artık gürültü ve bağcılı olan İskit usulü içmeyi bırakıp, güzel şarkılar eşliğinde içelim” diyerek İskit usulü içmeyi alaya alır (Campbell, 1985, s. 37). Rodoslu Hieronymos “sarhoş olmak demek İskitleşmektir” der. Grek yazarların eserlerinde şarap içmek uygar bir insanın, ama katıksız şarap içmek vahşi bir insanın işidir (Hartog, 2014, s. 175).

Herodotos’un bahsetmiş olduğu “kafa derisinden mendil yapma” geleneği Grek trajedi yazarlarından Sophokles’ten kalma bir metinde de şu şekilde geçer: “Skuthisti kheiomaktron ekkekarmenos-İskit tarzı mendil yapmak için kafası kazanmış” (Sophokles, 476; Athenaeus, IX, 410). Sophokles’in Fragmanları’nda Oenomaus kızının taliplisi olan şahsın kafa derisini yüzerek bir İskit geleneği olan “kafa derisinden mendil yapma” geleneğini gerçekleştirir (Sophokles, 473). Hesykhios ise bu deyimini İskitlerin esirlerin kafa derisini yüzme gelenekleriyle açıklar (Hartog, 2014, s. 168).

MÖ 5.yy. Grek tarihçilerinden Helenikos’un fragmanlarından birisi Skythia adını taşır. Christian van Paassen, Helenikos’un Skythia adlı eserini Grek olmayan bölge olarak yazdığını söyler. Helenikos’un eserleri kimi yazarlar tarafından Herodotos ve Hekataios geleneği ile özdeşleştirilirken kimi yazarlar ise Helenikos’un kendine özgü bir yazım dili olduğunu iddia ederler. Eserinde genel olarak İskit coğrafyası ve İskit toplumu hakkında bilgi verir (Gardiner & Garden, 1981, s. 37).

Ksenophon'un Anabasis adlı eserinde ise ok atmada usta olan İskitlerden bahseder (Ksenophon, C. 4, 28). Ancak Ksenophon'un dönüş yolu üzerinde İskit toplumu ile karşılaşma ihtimali düşük olduğu için burada bahsedilen barbar okçuların İskitler olup olmadığı kesin değildir. Burada tek dayanak noktası İskitlerin çok iyi ok kullanan bir toplum olmalarıdır.

MÖ 4.yy. Grek tarihçisi Ephorus'a göre İskitler lüks içinde yaşayan toplumdur ve bu yaşam tarzları savaşlarda düşmanlara yenilmelerine sebep olmuştur (Vakouftsi, 2013, s. 92).

Strabon, Britanya ve çevresinden bahsederken insan eti yiyen toplumları sıralarken İskitleri de bu toplumlar arasına koyar (Strabon, IV. 5. 4). Strabon, Karadeniz'in "Pontos Axenos-Misafir Sevmeyen" olarak adlandırılmasının nedenleri arasına İskitleri de ekler: "Karadeniz'in fırtınaları, bölge halkının vahşiliği ve özellikle İskitlerin yabancıları kurban etmeleri, insan eti yemeleri, kafataslarını içki kabı olarak kullanmaları yüzünden Karadeniz'e "misafir sevmeyen" sıfatı verilmiştir" (Strabon, VII, 3).

Tartışmalı da olsa Andokides ve Aeskhines adlı iki Grek hatip MÖ 480 yılındaki Salamis Savaşı sonrası Atina'nın 300 İskit okçusunu köle olarak alıp yerel asayişin sağlamak üzere kullandığını yazar (Mayor, vd., 2014, s. 452; Andokides, 3, 5; Aeskhines, 2, 173). Andokides "Sparta ile Barış" adlı eserinde İskitlerden alınan 300 kölenin Atina'da asker ve polis olarak çalıştırıldığını söyler (Andokides, 3, 5). Aeskhines ise Atinalı devlet adamı Demosthenes'in anneannesinin göçebe İskit olmasından dolayı aşağılar ve Demosthenes'i "piç" olarak tanımlar. Demosthenes'in annesinin babası olan Gylon, Bosporos Krallığı'nda sürgünde iken zengin bir İskit kadını ile evlenmiştir. Yine Demosthenes'te var olan hilekârlığın O'nun soy bağının Atina topraklarından olmamasına bağlayarak İskitleri aşağılamaya devam eder (Aeskhines, 76-78; 93-95; 170-173).

Plutarkhos, Atinalı devlet adamı Perikles'in Karadeniz seferini anlatırken Karadeniz'deki toplumları komşu barbar milletler olarak tanımlar (Plutarch, s. 20). Plutarkhos'un zihninde Karadeniz'deki toplumlar "fethedilmesi" gereken ötekilerdir.

SONUÇ

MÖ 1. Bin yıl içerisinde Tuna Nehri'nden Çin'in Batı sınırına kadar uzanan bir coğrafyada egemenlik kuran İskitler hakkında Grek, Pers, Asur ve Çin kaynakları detaylı bilgi vermektedir. Ancak Greklerin İskit coğrafyası etrafında gerçekleştirmiş oldukları kolonizasyon hareketleri Greklerin İskitler hakkında daha fazla bilgi sahibi olmasına neden olmuş ve diğer toplumlara oranla İskitler hakkında Grek kaynakları daha fazla yer tutmuştur. İskitlerin konargöçer yaşam tarzı ve geleneklerinin Grekler tarafından kendi yaşam tarzlarından farklı olarak addedilmesi Greklerin dikkatini çekmiş ve pek çok Grek yazar eserlerinde İskitlere yer vererek bu farklılığın altını çizmiştir.

Tarih boyunca nesnel olarak yazılmış eserleri bulabilmek oldukça zordur. Tarih yazımının ilk ortaya çıktığı dönemlerden birisi olarak öngörülen Eski Yunan tarihinde ise bu nesnellik bulabilmek daha da zordur. Grek tarih yazımında "nesnel olamama"

sorununa tarihin iki temel unsuru olan zaman ve mekân kavramları bağlamında baktığımız zaman Grek-Pers Savaşları'nın meydana geldiği MÖ 5. yüzyıl dünyası önem arz eder. Bu yüzyılda Greklerin doğusunda Perslerin, kuzey doğusunda ise İskitlerin var olduğu bir mekân olgusu karşımıza çıkar. Persler ve İskitler, her iki toplum da, Greklerin İlk Çağ'daki ötekisi olmuştur. Perslerle yapılan savaşlar Grek siyasi yaşamında bir birlik duygusu yaratmış ve Grekler kendisi gibi konuşmayan toplumları "barbar" olarak niteleyerek "ötekileştirme" olgusunun tarih yazımında ilk örneklerini sunmuştur.

Grek tarih yazımının ilk örneklerinde "göçebe" olmak, "barbar" olmak demektir. İskitlerin göçebe bir yaşam tarzına sahip olması İskitleri "ötekileştirme" çabalarına dayanak sağlamıştır. MÖ 12. yüzyılda gerçekleşen Troia Savaşı, MÖ 8-6 yüzyıllar arasında Akdeniz dünyasında gerçekleştirmiş oldukları kolonizasyon hareketleri ve MÖ 5. yüzyılda meydana gelen Pers-Yunan Savaşları Yunanlıların farklı kültürleri tanıyıp, kendilerini onlardan farklı oldukları hissiyatının oluşmasına neden olmuş ve diğer toplumları "ötekileştirmenin" temelleri zihinlerine kazınmıştır. Troialılar, Persler ve İskitler Greklerin "Helenize" olma süreçlerinde ötekileştirilen toplumlardır. Greklerin Karadeniz civarında yapmış oldukları kolonizasyon hareketinde İskit toplumu ile tanışmış ve İskit karakteri Greklerin tarih yazımında yer almaya başlamıştır. İskit toplumunun "göçebe" karakteri, Greklerin İskitleri "ötekileştirme" sürecinde önemli bir unsur olarak yer almıştır.

İskitler hakkında Homeros, Herodotos, Thukydides, Ksenophon, Aristophanes, Aiskhylos, Aristophanes, Platon, Hipokrates, Athenaeus, Strabon, Rodoslu Hieronymos, Hesykhios, Helenikos, Andokides, Aischines ve Plutarkhos gibi pek çok Grek tarihçi, hatip, felsefeci ve yazar yazılar yazmış ve İskit tarihi hakkında bilgi vermiştir.

Genel olarak bu yazarların eserlerinde İskitler "göçebe, kıymız içen, şarap içmeyi bilmeme" bağlamı ile ötekileştirilmişlerdir. Grekçeyi düzgün konuşamamaları da bir diğer "öteki" görme hareketidir. "Dil" bu bağlamda önemlidir, çünkü Grekçe konuşamayan insanlar Greklerin zihninde barbardır. Grek komedi yazarlarının eserlerinde Grekçesi kötü olan İskitli askerler insanların alay ettiği, konuşmalarına güldüğü, komik ve saf bulunduğu karakterler olarak karşımıza çıkar. İskitler Grek tarih yazımında o derece "ötekileştirme" ile özdeşleştirilmiştir ki Grek deyimlerinde yer alan "İskit Çölü" ve "İskit gibi içmek" deyimler "hor görme ve aşağılama" anlamında kullanılmışlardır.

EXTENDED ABSTRACT

Objectivity in historical knowledge is a common discussion point in historiography. History is the collection of events, and it is rarely presented as "certainty" position to us. The task of the historian to show the real facts. But in general, it is really hard to find the facts and accuracy in historiography. The historian collects the facts, takes them home, and cooks and serves them in whatever style appeals to him. Little certainty found throughout in all types of history. Therefore, we have to analyze the historian at first before reading the history.

In history timeline, many nations have tried to bring their own history to the center. In Eurocentrism perspective, European countries ignore and undervalue non-European societies. West is regarded as the superior to the other cultures within the Eurocentrism scope. We can find the early samples of Eurocentrism in Ancient Greek historiography based on the word the “barbarous” especially for the following countries such as Troia, Persia and Scythia.

The writing of history in Ancient Greece nearly flourished in the 5th century BC. The Greeks are regarded themselves to be the inventors of history, and Herodotus is called as the father of history. Greece is seen as the place in which everything began, although they were indeed late-comers. They always ignored and humiliated the cultures originated in other geographies such as in Egypt, Mesopotamia and Phoenicia. This viewpoint created a new term, “barbarous”. It was used to describe all non-Greek-speaking people. So, the Greeks started the first “otherization” process in historiography by using the term “barbarous”.

Although the concepts of "other" and "barbarous" are close to each other, they do not have the same meaning. “Barbarous” emerged in world history by the Greeks during their history writing in 5th BC. And the concept of “other” emerged in the 19th century, in which the science of history emerged and the Eurocentrism began.

Language was the key element to defining Greek ethnicity from the beginning of "Greek" history, and language separated the Greek and the other countries. Thus, the Greeks regarded the nations who don't speak Greek language as “barbarous” nation.

The term “other” emerged in recent centuries in order to declare superiority and construct a reverse national identity. It covers denigration and demonization meanings. A society can be the "other" of another society under the conditions required by history. The positioning of the "other" in order to define "us" as a society has appeared in the historiography of many societies throughout history. And the Greeks are might be the first nation that categorize the non-Greek speaking people as “barbarous” in the context of “the other” in history.

The Trojan War in the 12th century BC, the Greek colonization in the Mediterranean world between the 8th and 6th centuries BC and the Persian-Greek Wars that took place in the 5th century BC caused the Greeks to recognize different cultures. Following these events, they felt that they were different from the other nations and constructed their national identity. After forming their identity, they began to otherize the other nations by calling them “barbarous”.

The “otherization” began with the Persians in Greek historiography. But there was a nation that was forgotten that was seen as “the other” in Greek historiography. It was the Scythians, one of the oldest nations of Turkish society.

Many Greek authors, historians, philosophers and poets mentioned many times the Scythians as “barbarian” people. Homer, Herodotus, Thucydides, Aristophanes, Aeschylus, Aristophanes, Plato, Hippocrates, Athenaeus, Strabo, Hieronymus of Rhodes, Hesychius, Hellenicos, Andocides, Aischines and Plutarch mentioned about

the Scythians in their works especially regarding them as “barbarous” nation in the context of otherization.

History of Herodotus is the main book that categorize the Scythians as “barbarous” widely in Greek historiography. The Scythians are “others” with a special position in the History of Herodotus. The image of Scythia is a desolate land and these lands are located by the nomad people like the Scythians in his book. In Greek historiography, being a nomadic society is enough to call it as “barbarian”. Drinking mare milk, being the youngest of all nations, and drinking unadulterated wine are just a few “otherization” samples seen in the History of Herodotus.

KAYNAKÇA

- Aeskhines (1919). *On the embassy*. (English translation by Charles Darwin Adams). Cambridge: Harvard University Press, William Heinemann Ltd.
- Aeskhines (1919). *The Speeches of Aeschines*. (translated by C. D. Adams). Cambridge: Harvard University Press, William Heinemann Ltd.
- Aiskhylos (2013). *Zincire vurulmuş Prometheus*. (A. Erhat & S.Eyüpoğlu, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Andokides (1968). *On the peace*. (with an English translation by K. J. Maidment). Cambridge: Harvard University Press; William Heinemann Ltd.
- Aristophanes (2018). *Eşekarıları, kadınlar Savaşı ve diğer oyunlar*. (S. Eyüboğlu & A. Erhat Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aristophanes. (1946). *The Lysistrata, The Thesmophoriazusa, The Ecclesiazusa, The Plutus*. (trans. B.B. Rogers). Vol. III. Cambridge: Harvard University Press, William Heinemann Ltd.
- Aristophanes (1938). *Ecclesiazusa, The complete Greek drama*. Vol. II. Eugene O'Neill, Jr. New York: Random House.
- Aristophanes (1883). *Acharnians*. (translated into English by R. Y. Tyrrell). Dublin: Hodges Figgis & Co., University Press Series.
- Athenaeus (1930). *Deipnosophistae*. (with the translation by C. Burton Gulick). Cambridge: Harvard University Press, William Heinemann Ltd.
- Bernal, M. (2014). *Kara Athena: Eski Yunan uydurmacası nasıl imal edildi? 1785-1985*. (Ö. Buze, Çev.). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Bilde, P. G. (2008). Some reflections on eschatological currents, diasporic experience, and group identity in the Northwestern Black Sea Region. G. Bilde and J. H. Petersen (Ed.), *Meetings of cultures in the Black Sea Region between conflict and coexistence* (pp. 29-47). Aarhus: Aarhus University Press.
- Boletsi, M. (2013). *Barbarism and its discontents*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bravo, C. D. (2006). *Chirping like the swallows: Aristophanes' portrayals of the barbarian "other"* (A Thesis Submitted to the Faculty of the Department of Classics in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in the Graduate College). The University of Arizona.
- Bury, J. B. (1895). The History of the names Hellas. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 15, 217-238.
- Campbell, D. A. (1985). Horace and Anacreon. *Acta Classica*, vol. 28, 35-38.
- Campbell, D. A. (1986). *Greek lyric, Volume II: Anacreon, Anacreontea, choral lyric from Olympus to Alcman* (edited and translated by David A. Campbell). Harvard University Press.
- Carr, E. H. (2005). *Tarih nedir?*. (M. G. Gürtürk, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Cicero (2016). *Yasalar üzerine*. (C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Collingwood, R. G. (2014). *Speculum mentis ya da bilginin haritası*. (K. Aysevener & Z. Eren, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınevi.
- Demiriş, B. (1994). Grekler'de ve Romalılar'da tarih yazımı: I. Grekler'de tarih yazımı. *Anadolu Araştırmaları*, 19, 231-240.
- Durmuş, İ. (2015). İskitler. O. Karatay, S. Acar, (Ed.), *Doğu Avrupa Türk tarihi* (s. 19-59). İstanbul: Kitabevi Yayınları, 19-59.
- Gardiner-Garden, J. R. (1981). *Two conceptions of the tribal geography of the royal Scythian Empire in classical literary tradition* (MA Thesis). Australian National University.
- Gezgin, İ. (2004). *Aynadaki Herodotos: Herodotos'u yeniden düşünmek*, İstanbul: Güncel Yayıncılık.
- Goody, J. (2017). *Tarih hırsızlığı*. (G. Ç. Güven, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

- Gruen, E.S. (2011). *Rethinking the other in antiquity*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Hall, J, M. (2002). *Hellenecity: between ethnicity and culture*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Hall, E. M. (1989). The Archer scene in Aristophanes, Thesmophoriazusa. *Philologus*, 133.1, 38–54.
- Hartog, F. (2000a). *Tarih-Başkalık-Zamansallık*. (M. E. Özcan & L. Yılmaz & A. Kahiloğulları, Çev.). Ankara: Dost Yayınevi.
- Hartog, F. (2000b). The Invention of history: the pre-history of a concept from Homer to Herodotus. *History and Theory*, Vol. 39. no. 3, 384-395.
- Hartog, F. (2014). *Herodotos'un aynası: öteki tasavvuru üzerine bir inceleme*. (M. E. Özcan, Çev.). Ankara: İthaki Yayınları.
- Herodotos (2004). *Herodot tarihi*. (M. Ökmen, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hippokrates (1957). *Ancient medicine. airs, waters, place*. (W. H. S. Jones, translated by). Loeb Classical Library 147, Harvard University Press.
- Homer (1997). *İlyada*. (A. Erhat & A. Kadir, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Homer (2018). *Odyseia*. (A. Erhat & A. Kadir, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Hornblower S. (2008). Greek Identity in the Archaic and Classical Periods. K. Zacharia, (Ed.). *Hellenismus. Culture, Identity and Ethnicity from Antiquity to Modernity* (p. 37-58). Burlington, VT: Ashgate Publishing Company.
- İplikçiöğlü, B. (1997). *Eski Batı tarihi I: giriş, kaynaklar, bibliyografya*, Ankara: TTK.
- Kito, H. D. F. (2017). *Yunanlar*. (A. Yurdaçalış, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ksenophon (1985). *Anabasis: onbinlerin dönüşü*. (T. Gökçöl, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Lissarrague, F. (1987). *The Aesthetics of the Greek banquet: images of wine and ritual*. (Translated by A. Szegedy-Maszak). Princeton: Princeton University Press.
- López-Ruiz, C. (2002). *Tanrılar doğduklarında*. (H. Koyukan, Çev.). Ankara: İthaki Yayınları.
- Long, T. (1986). *Barbarians in Greek comedy*, Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Lucian (2009). *Trips to the Moon* (T. Franklin, Çev.). The Floating Press.
- Mayor, A., Colarusso, J, Saunders, D. (2014). Making sense of nonsense inscriptions associated with Amazons and Scythians on Athenian vases. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* Vol. 83, no. 3, 447-493.
- Mitchell, L. G. (2007). *Panhellenism and the barbarian in archaic and classical Greece*. Swansea: The Classical Press of Wales.
- Petratos, A. (2014). *Contacts and trade between the Black Sea and the Mediterranean*, (International Hellenic University, School of Humanities MA in Black Sea Cultural Studies). ss.5-34.
- Platon (1988). *Yasalar*. (C. Şentuna, S. Babür, Çev.). İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Plockmeyer K. L. (1999). *Inventing the Comedian Aristophanic Self-Definition through Barbarians* (A Thesis Presented to the Graduate School of the University of Florida in Partial Fulfillment of the Requirement for the Degree of Master of Arts). University of Florida.
- Plutarch (1916). *Plutarch's lives: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola*, (with an English translation by Bernadotte Perin,). Cambridge: Harvard University Press, William Heinemann Ltd.
- Plutarch. (1916). *Plutarch's lives: Perciles*. (with an English Translation by. Bernadotte Perin). Cambridge: Harvard University Press, William Heinemann Ltd.
- Porucznik, J. (2013). The Image of a 'drunken Scythian' In Greek tradition. *European Scientific Journal, ESJ*, 9(19), 710-714.

- Sophokles (2009). *The Fragments of Sophocles, Vol. II*. R. C. Jebb, W. G. Headlam & A. C. Pearson. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Southgate, B. (2012). *Tarih: ne ve neden: antik modern ve postmodern yaklaşımlar*. (Ç. Dizdar, vd., Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Sparks, B. A. (1997). Some Greek images of others. B. L. Molyneaux (Ed.). *The Cultural Life of Images: Visual Representation in Archeology* (pp. 130-159). London and New York: Routledge Press.
- Strabon (1923). *Geographica*. (translated by H. L. Jones). Loeb Classical Library 50, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thukydides (2017). *Peloponnesos savaşı*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Tsetskhladze, G. (2011). Black Sea Trade: Some Further General Observations. *Anadolu Araştırmaları*, 19, 2011, s. 197-212.
- Tsetskhladze, G. (1998). Greek colonization of the Black Sea area: stages, models and native population. G. Tsetskhladze (Ed.). *The Greek Colonization of the Black Sea: Historical Interpretation of Archeology*. Stuttgart: Steiner Publishment.
- Vakouftsi, E. (2013). *The perception of the Scythians in Greek historiography (5th-3rd cent. BC). images of the other* (A Dissertation thesis submitted with a view to obtaining the degree of Master of Arts (MA) in Black Sea Cultural Studies). International Hellenic University, Thessaloniki, Greece.
- Ward, A. (2006). Self-reflection, Egyptian beliefs, Scythians and "Greek Ideas": reconsidering Greeks and Barbarians in Herodotus. *The European Legacy*, 11:1, 1-19.

MOĞOL İSTİLÂSİ SÜRECİNDE KÜBREVÎ BİR DERVİŞ: NECMEDDÎN-İ DÂYE'NİN GÖZÜYLE ORTAÇAĞ ANADOLU'SUNA DAİR BAZI DEĞERLENDİRMELER

A KUBREVI DERWISH DURING THE MONGOLIAN INVASION: SOME EVALUATIONS ON MEDIEVAL ANATOLIA FROM NECMEDDÎN-İ DÂYE'S EYES

Eyyüp YILMAZ* Öz

Orta Asya'dan gelen bir kasırga gibi önlerine çıkan devletleri ve son derece gelişmiş şehirleri harap eden Moğol istilâsı nedeniyle yaşanan göçlerin Anadolu sûfilîği üzerinde de oldukça etkili olduğuna dair genel değerlendirmelere rağmen bu sürecin nasıl gerçekleştiği henüz aydınlatılmış değildir. İstilâ hareketiyle birlikte Anadolu'ya hangi şeyh ve dervişlerin geldiği sorusu da kesin bir cevaba kavuşmamıştır. Ayrıca Anadolu'nun dinî-tasavvufî çehresini değiştiren zümrelerin bu coğrafyada nasıl bir iktidar, toplum ve tasavvuf yapısıyla karşılaştıkları da cevap bekleyen bir diğer soru olarak önümüzde durmaktadır. Mezkûr sorulara bazı cevaplar aranan bu çalışmada, Necmeddîn-i Dâye'nin hayatı ve Anadolu hikâyesi merkeze alınmıştır. Zira istilâ sürecini tecrübe eden Kübrevî derviş, Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'a sunduğu Mirsâdü'l-İbâd adlı eserinde Moğollar zamanında neler yaşadığını, Anadolu'ya neden göç ettiğini, göç esnasında hangi güzergâhtan geçtiğini nakletmesi bakımından müstesna bir konuma sahiptir. Onun bu konumunu perçinleyen bir diğer husus ise Anadolu'nun dinî-tasavvufî hayatına dair bazı değerlendirmelerde bulunmasıdır. Yeni bir yaşamın idamesi için geldiği Selçuklu Anadolu'sundan bir süre sonra ayrılan Necmeddîn-i Dâye, Mermûzât-ı Esedî adlı eserini ise Erzincan hâkimi Alâeddin Dâvudşah'a sunmuştur. Bu eserde geçen betimleyici ifadeler her ne kadar şahsî mülahazalar olsa da bir dervişin nazarından Ortaçağ Anadolu'sunda oluşan mezkûr yapıyı anlamamıza katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla onun bu hususta bizlere aktarmış olduğu her bir satır ayrı bir önem taşımaktadır. Ancak buna rağmen Necmeddîn-i Dâye'nin Anadolu hikâyesine dair bazı hususlar karanlıkta kalmaktadır. Bu çalışmada çağdaş ve modern araştırmaların yanı sıra kültür tarihi kaynakları addedilen menâkıbnâmelerden hareketle hikâyenin cevap bekleyen bazı yönleri de aydınlatılmaya çalışılmıştır.

* Arş. Gör., Karadeniz Teknik
Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü
eyyupyilmaz@ktu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9429-4844
Trabzon/TÜRKİYE

Abstract

Despite the general evaluations that the migrations caused by the Mongolian destruction of the towns, cities and states had become very influential on the Anatolian sufism, the thorough investigation of this process has not been adequately elucidated upon. In the same regard, the question of which sheikhs and derwishes found their way to Anatolia from Central Asia as a result of the Mongolian invasions has not been decidedly answered. Another issue waiting for a comprehensive analysis is what kind of the power, society and tasawwuf

Gönderim Tarihi: 26/08/2021

Kabul Tarihi: 26/03/2022

structure that these sheikhs and derwishes encountered and how these groups transformed the religious and sufi aspects of the society. This study seeks the answers to the questions and issues above by taking Kübrevî derwish Necmeddîn-i Daye's life and Anatolian adventure into consideration. In his work titled *Mirsâdü'l-İbâd* dedicated to the Seljukid ruler Alaeddin Keykubad, Daye narrated what he experienced during the Mongols period, why he migrated to Anatolia, and which route he passed during the migration. In this respect, his accounts are distinctive. Another aspect that underlines his peculiarity as a source is that his accounts reveal some significant elaborations on the Anatolian sufi life. In another work titled *Mermûzât-ı Esedî*, and dedicated to the sovereign of Erzincan Alaeddin Davudşah, Daye told the story of why he left Anatolia where he came to start a new life. Although his descriptions of the events and the situations in this work were subjective in some aspects, they contribute to our understanding of the aforementioned structures in Medieval Anatolia from the perspective of a derwish. In this sense, every line in the scope of this subject he revealed carries significance distinctively. In this study, in addition to contemporary and modern research, some aspects of the story that are waiting for an answer were tried to be clarified, based on menakbnames considered as the sources of cultural history.

GİRİŞ

Künyesi Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî (Ö. 654/1256) olarak zikredilen Necmeddîn-i Dâye (Necmeddîn-i Dâye, 2019, s. 12; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 15; Okuyan, 2006, s. 496), Moğol istilâsı nedeniyle Anadolu'ya göç etmiş muhâcir şeyhlerden biridir (Necmuddîn-i Dâye, 2013, s. 9). İstilâ sürecini tecrübe eden Necmeddîn-i Dâye, kaleme aldığı *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eserinde Anadolu'ya neden göç ettiğini, göç esnasında hangi güzergâhtan geçtiğini nakletmesi bakımından müstesna bir konuma sahiptir. Necmeddîn-i Dâye'nin, Türkiye Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad (1249-1254)'a sunduğu eserinde Ortaçağ Anadolu'sunun dinî-tasavvufî hayatına dair son derece önem arz eden bazı mülâhazalarda bulunması ise mezkûr konumunu perçinlemektedir. Zira bu dönemde gerçekleşen göçleri ve bu göçlerle birlikte Anadolu'da oluşan yapıyı anlamamıza katkı sağlayacak bilgileri bir dervişin gözünden okumak oldukça nadir rastlanılan bir durumdur. Dolayısıyla onun bu hususta bizlere aktarmış olduğu her bir satır ayrı bir önem taşımaktadır.

Necmeddîn-i Dâye'nin bu coğrafyaya dair düşüncelerini zikretmeden önce Ortaçağ'da meydana gelen göçlerin genel bir çerçevesini çizmek gerekmektedir. Nitekim bu dönemde Anadolu'nun Türkleşmesi ve Müslümanlaşmasını yahut Anadolu'da dinî-tasavvufî zümrelerin toplumsal zeminini tarihsel gerçekliğe uygun olarak anlayabilmesi için bu göçlerin genel muhtevası bilinmelidir (Ayas, 2012, s. 27-43).

Anadolu'ya yapılan ve içerisinde birçok meşakkati barındıran göç dalgaları genel bir tasnifle üç döneme ayrılmaktadır. Türkmenler'in keşif amacıyla gerçekleştirdiği birinci göç dalgası "arayış" olarak ifade edilmiştir (Şeker, 2011, s. 78; Sevim, 2014, s. 33-43; Ayrıntılı bilgi için bkz: Abû'l-Farac, 1987, s. 293; Kazvinî, 2018, s. 343-345; Beyhakî, 2019, s. 537-554). 1071 yılında Malazgirt'te Bizans'a karşı zaferle sonuçlanan savaşın akabinde yaşanan ikinci göç dalgasının muhtevası değişmiş ve "yurt tutuş" amacına dönüşmüştür. "Entelektüel göçlerle Anadolu'nun kültürel bakımdan Türkleşmesi ve Müslümanlaşması" ise üçüncü dalgada gerçekleşmiştir (Şeker, 2011, s. 78; Ayrıca bkz: Ashtor, 1976, s. 251; Lapidus, 1984, s. 11-16; Turan, 2014, s. 58-75; Sümer, 2016, s. 159-174; Togan, 2019, s. 161-193). Son dalgada insanları harekete geçiren en önemli nedenlerden biri de bu çalışmanın merkezinde yer alan Moğol istilâsı olmuştur (Yılmaz, 2015).

Moğol istilâsıyla birlikte muhtelif coğrafyaların tasavvufî birikiminin Anadolu'ya taşındığını söylemek mümkündür (Taşgın ve Atay, 2019, s. 153-184; Göçerlerin tertip ve düzeni için bkz: Taşgın, 2020, s. 7-16). Ancak Ortaçağ Anadolu'sunun dinî-tasavvufî hayatını sadece Moğol istilâsıyla birlikte yaşanan göç hareketleriyle açıklamak yeterli değildir. Nitekim oldukça geniş mekân ve zaman boyutlarına sahip olan Anadolu tasavvufunun kökenlerini izah edebilmek için bakış açımızı olabildiğince genişleterek Orta Asya dâhil olmak üzere Orta Doğu, Endülüs ve Balkan coğrafyasını da hesaba katmak durumundayız. Böylece Anadolu'nun bir yandan Mâverâünnehir ve Hârizm başta olmak üzere Orta Asya'dan Kübrevîlik, Yesevîlik ve Haydarîlik'ten diğer yandan da Mısır, Suriye, Irak, İran ve özellikle Horasan bölgesi gibi tasavvufî akımların yurdu addedilen coğrafyalardan da Sühreverdîlik, Vefâîlik ve Cavlakîlik (Kalenderîlik) gibi

zümrelerle renklendiği görülecektir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî (Ö. 1240) başta olmak üzere Sadreddin Konevî (Ö. 1274), Afîfüddin Tilimsânî (Ö. 1291) ve müridleri tarafından temsil edilen Mağrip tasavvufunun etkisiyle şeyh ve dervişlerin buluşma noktası olan Anadolu aynı zamanda Hacı Bektâş-ı Velî (Ö. 1271), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (Ö. 1273) ve Yunus Emre (Ö. 1320) gibi öncü mimarların kurduğu tasavvufî mekteplerin de zemini olmuştur (Ocak, 2011a, s. 202-203; Ocak, 2011b, s. 216-217; Barkan, 2013, s. 47-79; Karamustafa, 2014, s. 67; Ocak, 2016; Şahin, 2020, s. 72-73).

Elbette Anadolu'daki tasavvufî zeminin oluşmasında mezkûr nedenlerin yanı sıra Selçuklu iktidarının çabaları da göz ardı edilmemelidir. Bu hususta özellikle devletine en parlak dönemi yaşatan I. Alâeddin Keykubad'ın ayrı bir yeri vardır. Zira bu dönemde birçok devlet lideri Moğol istilâsının olumsuz etkileriyle mücadele ederken I. Alâeddin Keykubad, Selçuklular'a siyasî, askerî ve idarî anlamda büyük bir inkişâf yaşatmıştır. Ayrıca kurduğu tekke ve zaviyelerle muhtelif bölgelerden birçok şeyh ve dervişin Anadolu'ya gelmesinin yolunu açmıştır. Anadolu'nun yeni misafirleri addedilen bu zümrelere karşı saygı, hürmet, iltifat ve samimiyetten de geri durmamıştır (Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 14-15; Köprülü, 2013, s. 191; Ayrıca bkz: Uyumaz, 2003; Köymen, 2020). Bu durum Moğol istilâsı nedeniyle oldukça zor günler yaşayan Necmeddîn-i Dâye'yi harekete geçirmiştir. Zira birçok şeyh ve derviş gibi Necmeddîn-i Dâye de Selçuklu Anadolu'sunun sahip olduğu hasletlerin cazibesine kapılmış; 1221 yılında ailesi, dervişleri ve arkadaşlarıyla birlikte Hemedan'dan bir akşamüstü yola çıkmıştır. Maiyetiyle birlikte Erbil, Musul ve Diyarbakır güzergâhını takip ederek yaklaşık altı ay süren meşakkatli bir yolculuktan sonra nihâyet Anadolu'ya ulaşmıştır (Necmeddîn-i Dâye, 2019, s. 13; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 17; Baltacı, 2011a, s. 63; Akkuş, 2013, s. 460-461). Necmeddîn-i Dâye'nin Anadolu'daki hayatına geçmeden önce kısaca onu tanımak ve onu bu coğrafyaya yönelten nedenlere temas etmek konu bütünlüğü açısından yararlı olacaktır.

Yolculuklarla Yoğrulan Bir Hayat: Necmeddîn-i Dâye

1177 yılında İran'ın Rey şehrinde dünyaya gelen Kübrevî dervişinin doğduğu yere nisbetle Necmeddîn-i Râzî olarak da tanındığı ifade edilmektedir. Her ne kadar mahlası "Necm" veya "Necm-i Râzî" şeklinde zikredilse de daha çok Necmeddîn-i Dâye lâkabıyla meşhur olmasında tasavvufî bir yorumun etkili olduğunu söylemek mümkündür (Najm Al-Dîn Râzî, 1982, s. 8; Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 15; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 15). Necmeddîn-i Dâye'nin hayatı, eserleri ve görüşlerine dair müstakil bir çalışma kaleme alan Halil Baltacı'nın da naklettiği gibi, Farsça "sütanne, dadı veya bakıcı" gibi manalara gelen Dâye tabiri aynı zamanda ruhların terbiyesi bağlamında da kullanılmaktadır (Necmeddîn-i Dâye, 2019, s. 12; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 15; Baltacı, 2010, s. 164; Baltacı, 2011a, s. 37-39; Baltacı, 2011b, s. 195-196). Elbette bu kullanımın yaygınlık kazanmasında bizzat Necmeddîn-i Dâye önemli bir rol oynamıştır. Zira *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eserinde ruhu bir bebeğe benzeten müellif, bu bebeğin nasıl beslenmesi gerektiğine dikkat çekerken "sütanneye" de işaret etmektedir. Müellife göre, nasıl ki bir bebek hayatta kalmak için ya annesinin ya da sütannesinin (dâye) sütüne muhtaç ise ruhlar da tarikat ve hakikat sütüne aynı şekilde ihtiyaç

duymaktadır. Ruhların bu ihtiyacını ya nübüvvet annesi ya da velâyet dâyesi karşılamaktadır. Necmeddîn-i Dâye'nin nübüvvet annesinden kastettiği hiç kuşkusuz peygamberdir. Velâyet dâyesi ise peygamber makamını temsil eden şeyhlerdir. Şayet ruhlar bu iki kaynaktan beslenirlerse sağlıklı bir gelişim gösterebilirler, aksi halde helâk olmaları kaçınılmaz olacaktır (Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 180-182; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 156-157).

Hayatı yolculuklarla yoğrulan Necmeddîn-i Dâye'nin gelişiminde ve tasavvufa intisâbında velâyet dâyesi addedilen birçok şeyh ve âlim etkili olmuştur. İlim tahsiline devam etmek ve tasavvuftaki seyr ü sülûkünü tamamlamak için Rey'den ayrılan Necmeddîn-i Dâye, Ortaçağ İslâm dünyasının önemli merkezlerini dolaşmış ve buralarda faaliyet gösteren birçok şahsiyetle tanışma fırsatı elde etmiştir. Gerek yapmış olduğu yolculuklar gerekse tanışmış olduğu şahsiyetler sayesinde oldukça iyi bir eğitim alan Necmeddîn-i Dâye'nin dönemin aklî ve naklî bilimleri konusunda önemli bir mevki kazandığı bilinmektedir (Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 16; Necmuddîn-i Dâye, 2013, s. 19-20; Necmeddîn-i Dâye, 2019, s. 12-13; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 15; Örs, 2002, s. 22; Baltacı, s. 2011a, s. 40-41).

1202 yılında Rey'den ayrılarak önce Şam'a akabinde Mısır'a yolculuk yapan Necmeddîn-i Dâye, bir yıl sonra Hicaz bölgesinde bulunup Hac vazifesini de yerine getirerek Bağdat'a ulaşmıştır. Bağdat'ta bulunduğu sırada Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (Ö. 1234)'nin sohbet meclisinde bulunmuş ve tasavvuf yolunda ilerlemiştir. Necmeddîn-i Dâye, benimsemiş olduğu bu yolda Sühreverdî'nin ne denli önem arz ettiğini sohbet hırkasını onun eliyle giydiğini özellikle vurgulayarak ifade etmiştir (Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 16; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 16; Gökbulut, 2010, s. 150-151; Baltacı, 2011a, s. 41-42; Baltacı, 2011b, s. 196).

Necmeddîn-i Dâye, 1204 yılında Bağdat'tan ayrılarak Hârizm'e doğru yola koyulmuştur. Bu yolculuğun gerçekleşmesinde Sühreverdî'nin doğrudan etkili olduğu görülmektedir. Nitekim Necmeddîn-i Dâye, seyr ü sülûkünü tamamlamak ve irşad faaliyetlerine katılma arzusunda olduğundan dolayı şeyhi onu Hârizm'e yönlendirmiştir. Burada Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ (Ö. 1221)'ya intisâb eden Necmeddîn-i Dâye'nin irşad ve eğitimi için Mecdüddin el-Bağdâdî (Ö. 1219) görevlendirilmiştir. Kübreviyye tarikatının ünlü halifelerinden olan Mecdüddin el-Bağdâdî, onu muhtelif imtihanlara tabi tuttukten sonra müridliğe kabul etmiştir. Yaklaşık 5 yıl Bağdâdî'nin hizmetinde kalan ve ondan velâyet hırkası alan (Najm Al-Dîn Râzî, 1982, s. 8-9; Gökbulut, 2010, s. 151; Dayı, 2021, s. 153) Necmeddîn-i Dâye, Nişabur'da bir hankâha yerleşerek arzuladığı irşad faaliyetlerine başlamıştır (Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 16-17; Necmuddîn-i Dâye, 2013, s. 20-21; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 16; Örs, 2002, s. 22; Baltacı, 2011a, s. 42-44).

Necmeddîn-i Dâye'nin irşad faaliyetleri Hârizm'de siyasî ve dinî otoriteler arasında meydana gelen bazı çatışmalar (Necmeddîn-i Dâye, 2019, s. 13; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 16-17; Ayrıca bkz: Sipehsâlâr, 2011, s. 24-28; Eflâkî, 2012, s. 67-76; Vilâyet-Nâme, 2016, s. 38-39; Yılmaz, 2021, s. 41) neticesinde sekteye uğramıştır. Rivayetlere göre felsefeciler ve Mu'tezile mezhebine mensup olanlara karşı oldukça müsâmahakâr davranan Sultan Alâeddin Muhammed (1200-1220), Kübrevî şeyh ve dervişlerine karşı

menfî bir tutum sergilemiştir (Najm Al-Dîn Râzî, 1982, s. 10) Hatta bu menfî tutumun Mecdüddin el-Bağdâdî'nin öldürülmesine bile yol açtığı ifade edilmektedir (Abdurrahman Câmî, 2011, s. 570). Bununla birlikte yaşanan mezhep kavgaları ve Sultan Alâeddin Muhammed'in hilâfet merkezi olan Bağdat'a ordu göndermesi gibi olaylar Necmeddîn-i Dâye'yi oldukça rahatsız etmiştir. Hârizm'den ayrılmaya karar veren Necmeddîn-i Dâye'yi harekete geçiren bir diğer gelişme ise yaklaşmakta olan Moğol istilâsı olmuştur (Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 16-17; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 17; Baltacı, 2011a, s. 44-45; Baltacı, 2011b, s. 196-197). Zira Orta Asya'nın kendine has iklim ve sert tabiat şartları içinde yaşayan Moğollar (Cüveynî, 2013, s. 82-83) cihan hâkimiyeti mefkûresiyle hareket eden Cengiz Han (1206-1227) liderliğinde birleşerek (Haykıran, 2016, s. 13-14; Özgüdenli, 2020, s. 222-245; May, 2021, s. 51-78) büyük bir harekât başlatmışlardır. Suya atılan bir taşın meydana getirdiği daireler gibi genişleyerek muhtelif coğrafyaları etkisi altına alan bu harekât, kısa sürede Ortaçağ İslâm dünyasının önemli devletlerinden biri olan Hârizmşahlar'ın sınırına da dayanmıştır (Geniş bilgi için bkz: İbnü'l-Esîr, 1987, s. 320; Cüveynî, 2013, s. 119-177; Cûzcânî, 2016, s. 49-53; Kazvinî, 2018, s. 395).

Necmeddîn-i Dâye'nin Anadolu Hikâyesi

Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin telkinleriyle seyr ü sülûkünü tamamlamak ve irşad faaliyetlerine katılmak için bir süre Hârizm'de yaşam süren Necmeddîn-i Dâye, mezkûr nedenlerden dolayı burayı terk etmiştir. Moğol istilâsının arifesinde Hârizm'den ayrılarak doğup büyüdüğü Rey'e geri dönen Necmeddîn-i Dâye'nin bu şehirdeki faaliyetleri de uzun sürmemiştir. Zira 1220 yılında Rey de Moğollar tarafından istilâ edilmiş ve burada büyük bir yıkım gerçekleşmiştir. Yaşanan yıkımı bizzat tecrübe ederek nakleden Necmeddîn-i Dâye, abartılı bir üslupla Moğollar'ın Rey'de meydana getirdiği fitne, fesat, katliam ve esaretin hiçbir şehirde ve hiçbir tarih kitabında yazılmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte bazı âyet ve hadislerden iktibasla Müslümanlar'ın neden bu tür belalara duçar olduğunu da kendi zaviyesinden açıklamaktadır. "Eğer şükrederseniz size (nimetimi) daha çok vereceğim, nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım pek şiddetlidir! (İbrâhîm, 14:7)" âyetini delil göstererek nimetlere yapılan nankörlük nedeniyle Moğol istilâsına maruz kaldıklarını belirten Necmeddîn-i Dâye, akabinde "Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şımarmış yöneticilerine (iyiye yönlendirici) emirler veririz; onlar ise orada günah işlemeye devam ederler, sonuçta o ülke helâke müstahak olur, biz de oranın altını üstüne getiririz (İsrâ, 17:16)" âyetiyle de istilâ sürecinin nasıl gerçekleştiğini yorumlamaktadır. Sözlerine: "Küçük gözlü, kırmızı yüzlü ve suratları kalın deriden yapılmış kalkanlara benzer Türklerle savaşmayıncaya dek kıyâmet kopmayacaktır" ifadelerinin yer aldığı Hz. Peygamber'in hadisiyle devam eden Necmeddîn-i Dâye, Moğol istilâsını âhîr-zaman fitnessi olarak değerlendirmektedir. Her ne kadar hadiste "Türkler" ibaresi yer alsa da bazı araştırmacılar bu kavmin Tatar yahut Moğol olması gerektiği yönünde bir görüş beyan etmektedir. Necmeddîn-i Dâye de hadiste tarif edilen özelliklerin Moğollar'a uyduğunu belirterek bu görüşü savunmaktadır (Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 50-51; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 47).

Eserlerinde Moğollar için “kâfir Tatar”, “lanet olasıcalar”, “aşağılık kâfirler” ve “katiller” (Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 47-49; Akkuş, 2013, s. 461) gibi ifadeler kullanan Necmeddîn-i Dâye, istilânın sadece ilahî hikmet gereği meydana gelen bir gelişme olarak açıklamamış, aynı zamanda Müslüman idarecilerin bu “belâyı” nasıl defetmeleri gerektiğini de dile getirmiştir. “Emîr sürüsünün çobanıdır ve onlardan sorumludur” hükmünce bütün Müslümanlar’ın mesuliyetini üstlenen sultanların birlik ve beraberlik içinde hareket etmelerini tavsiye etmiştir. Bununla birlikte sultanların gayret ve cesaretle: “Kolay da olsa zor da olsa sefere çıkın ve mallarınızla canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Bilerseniz, bu sizin kendi iyiliğinizdir (Tevbe, 9:41)” âyetini referans alarak Moğollar’a karşı mücadele etmeleri gerektiğini de vurgulamıştır. Aksi takdirde İslâm ve beldelerinde yaşanan sıkıntılı günler bertaraf olmayacaktır (Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 51-52; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 48).

Yaşanan gelişmelerin seyrine bakıldığında Necmeddîn-i Dâye’nin tavsiye ettiği hususların Müslüman idareciler tarafından yerine getirilmediği görülmektedir. Dolayısıyla Moğol istilâsının olumsuz etkileri gün geçtikçe artmaya devam etmiştir. Bu durum karşısında Necmeddîn-i Dâye 1220 yılında Rey’den ayrılarak Hemedan’a gitmiştir. Hemedan’da yaklaşık bir yıl Moğol katliam ve yıkımlarının bitmesini beklemiştir. Ancak beklenenin aksine Moğol istilâsı Hemedan’a da ulaşmıştır. Burada aile fertlerinden ve yakın dostlarından bir kısmını kaybeden Necmeddîn-i Dâye yeniden yollara koyulmuş ve böylece Anadolu hikâyesi başlamıştır (Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 51-52; Necmeddîn-i Dâye, 2019, s. 13; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 49; Baltacı, 2010, s. 165; Baltacı, 2011a, s. 62; Akkuş, 2011, s. 281-282; Ayrıca bkz: Akkuş, 2020; Ürkmez, 2020).

Necmeddîn-i Dâye’yi Anadolu’ya yönelten muhtelif nedenlerin olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenlerin başında Anadolu’nun Moğol istilâsından dolayı yurtlarından ayrılmak durumunda kalanlar için sakin ve huzurlu bir yer olarak görülmesi gelmektedir. Zira burası henüz istilâ hareketinin olumsuz etkilerinin hissedilmediği müstesna coğrafyalardan biridir. Son derece önem arz eden bu nedenlerin yanı sıra Türkiye Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad gibi adil, samimi ve “ehl-i sünnet ve’l-cemaât” mezhebine bağlı bir liderin iktidarda bulunması da Necmeddîn-i Dâye’yi teşvik etmiş olmalıdır (Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 53; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 49; Baltacı, 2011a, s. 63). Nitekim bazı müelliflerin de ifade ettiği gibi, Alâeddin Keykubad âlimlere saygı gösterdiği ve ilme değer verdiğinden Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, Abdüllatif el-Bağdadî (Ö. 1231), Ahmed b. Mahmud-ı Tûsî el-Kâniî (Ö. 1273’ten sonra), Sultanü’l-Ulemâ unvanıyla bilinen Bahâeddîn Veled gibi devrin ileri gelenleri Anadolu’yu mesken tutmuştur. Bu durum ekonomik refahı oldukça yüksek olan Anadolu’yu kültürel açıdan geliştirdiği gibi yeni dinî ve tasavvufî zümrelerin oluşmasına da zemin hazırlamıştır (Necmeddîn Dâye, 2017, s. 16-17; Ürkmez, 2020, s. 15-21).

Bütün bu saikler göz önünde tutulduğunda Necmeddîn-i Dâye’nin Anadolu’ya umut bağlaması oldukça makul görünmektedir. Bu coğrafyaya dair bilgi sahibi bazı ticaret erbâbı ve nazar ehli kimselerin getirdiği olumlu haberler ise onun Anadolu’ya bağladığı umutları perçinlemiştir. Zira gelen haberlere göre, Anadolu’da huzur ve

ehemmiyet sağlanmış ve yapılan gaza ve fetihlerle insanlar rahata kavuşmuştur. Muhtelif şehirlerinde yapılan medreseler, hankâhlar, mescidler, camiler, hastaneler, köprüler ve daha birçok hayır kurumlarıyla da Anadolu adeta cazibe merkezi haline gelmiştir (Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 51-52; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 49; Geniş bilgi için bkz: Turan, 2013, s. 408; Kara, 2006; Kara, 2018). Birbirinden farklı meşrep ve mekteplere mensup birçok şeyh ve derviş gibi Necmeddîn-i Dâye de Anadolu'nun haiz olduğu bu hasletlerin cezbine kapılmış; 1221 yılında ailesi, dervişleri ve arkadaşlarıyla birlikte bir akşamüstü yola çıkmıştır. Maiyetiyle birlikte Erbil, Musul ve Diyarbakır güzergâhını takip ederek meşakkatli bir yolculuktan sonra nihâyet Anadolu'ya ulaşmıştır (Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 53; Necmeddîn-i Dâye, 2019, s. 13; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 49; Baltacı, 2011a, s. 63).

Anadolu'da yaşadıklarını *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eserinde bizlere aktaran Necmeddîn-i Dâye, Malatya'da Sühreverdî ile karşılaştığını büyük bir mutlulukla ifade etmektedir. İkili arasında Anadolu'da vuku bulan karşılaşma Sühreverdî'nin Abbasî Halifesi Nâsır Lidînillah (1180-1225)'tan aldığı bir elçilik görevi vesilesiyledir. Zira Abbasî Halifesi, 1220 yılında Selçuklu iktidarına gelen Alâeddin Keykubad'ı tebrik etmek ve ona saltanat alâmetlerini teslim etmek için Sühreverdî'yi görevlendirmiştir. Sühreverdî'nin üstlendiği bir diğer görev ise genç sultanı Abbasî Halifesi'nin yeniden organize ettiği fütüvvet teşkilâtına davet etmektir. Mezkûr görevleri yerine getirmek için Bağdat'tan Konya'ya gelen Sühreverdî, burada Bahâeddin Veled ile de görüşmüştür (İbn Bibi, 2014, s. 253-257; Yılmaz, 2010, s. 40-42; Baltacı, 2011a, s. 63-64). Dönüş yolunda Malatya'da ise Sühreverdî ile bahsettiği karşılaşma gerçekleşmiştir. Kendisine tasavvuf yolunda öncülük eden Sühreverdî'nin hizmetinde bir müddet bulunan Necmeddîn-i Dâye, onunla Alâeddin Keykubad'a dair yapmış olduğu bir görüşmeden de bahsetmektedir. Bu görüşme esnasında Sühreverdî, Necmeddîn-i Dâye'ye gurbet hayatının zorluklarını anlatmış ve akabinde Alâeddin Keykubad'ı kastederek "sultân-ı din-perver, talihli bu pâdişahın" devletine sığınmasını tavsiye etmiştir (Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 54-55; Necmeddîn-i Dâye, 2019, s. 13; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 50-51). Sühreverdî, bu tavsiyede bulunurken: "Her ne kadar pâdişahlara yaklaşmak doğru değilse de bu genç, dindar, ilimden tam nasîbi olan, tasavvuf mensuplarına da bağlı bulunan bu sultânın himayesine gir; ona ve Anadolu (Rûm) halkına faydalı ol!" telkinlerini de ihmal etmemiştir (Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 55; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 51; Okuyan, 1994, s. 44; Turan, 2014, s. 412-413; Baltacı, 2011a, s. 65; Şahin, 2020, s. 64-65).

Bağdat'ta Necmeddîn-i Dâye'ye tasavvuf yolunda öncülük eden ve onu Hârizm'e göndererek Mecdüddin el-Bağdâdî'ye mürid olmasını sağlayan Sühreverdî'nin katkıları bunlarla sınırlı kalmamıştır. Anadolu'da da Necmeddîn-i Dâye'ye sahip çıkarak, başta Alâeddin Keykubad olmak üzere devrin ileri gelen siyasî ve dinî şahsiyetleri tarafından tanınmasında son derece önemli bir rol üstlenmiştir. Zira Necmeddîn-i Dâye'nin kaleme almış olduğu *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eserin müsveddelerini okuyarak; kitabı ve yazarını tanıtan, içeriğini ve üslubunu büyük bir övgüyle anlatan bir takriz yahut tavsiye mektubu yazmıştır (Najm Al-Dîn Râzî, 1982, s. 11-12; İbn Bibi, 2014, s. 257-258; Ürkmez, 2018, s. 85). Bu mektubun Selçuklu başkentinde Necmeddîn-

i Dâye için nasıl bir ilgi ve iltifat vesilesi olduğunu saray tarihçisi addedilen İbn Bibi kendine has ifadeleriyle dile getirmektedir. Müellife göre Necmeddîn-i Dâye kitabını Alâeddin Keykubad'a takdim ettiğinde her bir harfin karşılığını almış ve büyük bir servete kavuşmuştur. Bununla birlikte Necmeddîn-i Dâye'nin sultan tarafından Abbasî Halifesi'ne elçi olarak gönderildiği de ifade edilmektedir (Najm Al-Dîn Râzî, 1982, s. 11-12; İbn Bibi, 2014, s. 258).

Necmeddîn-i Dâye, Selçuklu iktidarıyla yakın temas kurarak Anadolu'da tamamladığı eserini Alâeddin Keykubad'a sunduğu halde bu coğrafyaya bağladığı umutlarını bir süre sonra yitirmiştir. Eserinde adalet, insaf, emniyet ve bereketle donanmış belde (Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 53; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 49) şeklinde tarif ettiği Anadolu'ya dair düşüncelerinin niçin değiştiğine dair kesin bilgilere rastlanmamasına rağmen bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Her ne kadar İbn Bibi, Necmeddîn-i Dâye'nin Alâeddin Keykubad'a takdim ettiği kitapla birlikte büyük bir servete kavuşup elçi olarak görevlendirildiğini ifade etmiş olsa da bu ilgi ve iltifat zamanla azalmış olmalıdır. Zira Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eserinde Anadolu'nun iktidar, toplum ve tasavvufî hayatına dair övgüyle bahsettiği düşüncelerini daha sonra kaleme aldığı *Mermûzât-ı Esedî der Mezmûrât-ı Dâvûdî* adlı eserinde oldukça değiştirmiştir. Necmeddîn-i Dâye'nin düşünce dünyasında nasıl bir değişim olduğunu daha somut örneklerle ifade edebilmek için mezkûr eserlerden kısa pasajlar aktarmak yararlı olacaktır:

"Allah'a hamd olsun ki bu diyarda Selçukoğullarının devamı olan ve o hânedânın yâdigârı bir pâdişah vardır. Ehl-i İslâm her türlü âsâyîş ve rahatı, emniyet ve huzuru bu hânedân ehlinin kutlu çadırının gölgesinde buldular... Bu âciz şunu anladı ve bildi ki, bir arada olmanın ve ferâgatte bulunmanın sebepleri, din ve ilim severliktir. Kulları Hakk'a dâvet etmek, halvet ehlinin hakkına riâyet, dervişler ve ulu kimselere hizmet, buradan başka bir yerde bu kadar güzel ve hazır değildir. Özellikle bu mübarek hânedân, ben ve benim gibi dua edenlerin sığınacağı olmayı, benim ve bütün ehl-i İslâm'ın zimmete müteveccih bütün haklarını gözetmeyi atalarından miras almışlardır. Tereddüt etmeden bu toprağa yüz sürmeyi, bu memleketlerin haremine dokunulmaması, ömrünün uzun olması, düşmanın hile ve kötülüğünden mahfûz ve masûn olması için dua etmeyi, Allah'ın bu devleti koruması, saâdet ve huzuru, yardım ve zaferi göstermesi için dua ile meşgul olmayı kendimize vâcip saydık..." (Najm Al-Dîn Râzî, 1982, s. 12-13; Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 53-54; Necmeddîn-i Dâye, 2021, s. 49-50).

Mirsâdü'l-İbâd'da Selçuklu iktidarı ve toplum yapısına dair kendi duygu ve düşüncelerini yukarıdaki pasajda yer aldığı gibi oldukça müspet ifadelerle dile getiren Necmeddîn-i Dâye, *Mermûzât-ı Esedî*'de ise hem kanaatini hem de üslubunu şu şekilde değiştirmiştir:

"Dindar dostlarımdan oluşan bir grupla birlikte 618/1221 yılında Diyarbakır yoluyla Anadolu'ya geldim. Üç yıl boyunca o topraklarda dolaştım durdum. Her şehirde bir süre kaldım... Buralarda din metaından başka her metan rayiç

olduğunu gördüm. Ehl-i yakîn dışında her hilekâr ve müzevviri bu metaların alıcısı buldum. Şeriat ve tarikat erbabının pazarı kesat mı kesattı... Ama fitneciler, gıybet edenler ve gününü gün edenler kıymete biniyordu. Herkes değersiz, topraktan yapılmış boncukları alıyor, sedef incilere bakan olmuyordu... Bu diyardan iyice soğudum... Yine düşe kalka dostlarımla yola koyuldum... Kader bizi Erzincan'a attı. Ama oraya varınca, Erzincan halkını da öbürleri gibi buldum... Cehaletin karanlığı içindeydiler... Ancak iyice bakınca, benzerini hiçbir yerde görmediğim ve işitmediğim bir padişah gördüm..." (Necmuddîn-i Râzî, 1352, s. 5-8; Riyâhî, 1995, s. 47; Örs, 2002, s. 24; Yaylıov, 2012, s. 51-52).

Mermûzât-ı Esedî' de geçen pasajda da görüldüğü üzere Necmeddîn-i Dâye, yeni bir yaşamın idamesi için gelmiş olduğu Selçuklu Anadolu'sunda Kayseri ve Sivas gibi muhtelif şehirlerde yaklaşık üç yıl kaldıktan sonra 1224 yılında Fahreddîn Behramşah'ın oğlu Alâeddin Dâvudşah (1225-1228)'ın hüküm sürdüğü Erzincan'a gitmiştir. Necmeddîn-i Dâye, "hânedân ehlinin kutlu çadırının gölgesinden" niçin ayrıldığını açık bir dille ifade etmemesine rağmen bazı araştırmacılar bu hususta muhtelif değerlendirmeler yapmıştır. Yapılan değerlendirmelere bakıldığında araştırmacıların genellikle dönemin tarihî kaynaklarının karanlıkta bıraktığı eksik yönleri aydınlatan menâkıbnâmelerde geçen bazı menkıbelerden yararlandığı göze çarpmaktadır. Bu bağlamda Abdurrahmân Câmî'nin *Nefahâtü'l-Üns* adlı eserinde Necmeddîn-i Dâye'nin Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî ve Sadreddîn Konevî ile karşılaşmasının anlatıldığı (Najm Al-Dîn Râzî, 1982, s. 10-11) menkıbe ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim karşılaşmanın anlatıldığı bu menkıbeye göre; Necmeddîn-i Dâye, Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî ve Sadreddîn Konevî'nin bulunduğu bir mecliste akşam namazında onlara imam olmuştur. Necmeddîn-i Dâye, her iki rekâta da Kâfirûn Sûresi'ni okuyunca Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî, Sadreddîn Konevî'ye: "Öyle görülüyor ki bunlardan birini senin için diğerini benim için okudu" ifadeleriyle latife yapmıştır (Abdurrahman Câmî, 2011, s. 579).

Şeyh ve dervişlerin anlam dünyası etrafında şekillenen edebî ve kutsal metinler addedilen menâkıbnâmeler (Şahin, 2004, s. 122; Ocak, 2010, s. 32-33; Şahin, 2018, s. 88; Yılmaz, 2021, s. 41) üzerinden Orta Anadoludaki tasavvufî zümreleri inceleyen bazı araştırmacılar, mezkûr menkıbeyi tahlil ederken Necmeddîn-i Dâye'nin; Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî ve Sadreddîn Konevî'nin şahsında Anadolu'daki irfan ehlini yeterli görmediği şeklinde bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Ancak Abdurrahman Câmî'nin naklettiği bu menkıbeden hareketle böyle bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Zira Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî'nin 1207, Sadreddîn Konevî'nin 1209 yılında doğduğu göz önüne alındığında söz konusu olayın yaşanma ihtimali oldukça zayıftır. Çünkü 1177 yılında doğan Necmeddîn-i Dâye'nin Anadolu'da bulunduğu süre zarfında her iki mutasavvıf da henüz gelişme çağındadır (Ürkmez, 2018, s. 63-64; Ayrıca bkz: Ürkmez, 2020). Ayrıca Necmeddîn-i Dâye'nin Anadolu'daki irfan ehlini yeterli görmediğine dair bir karine de bulunmamaktadır.

Necmeddîn-i Dâye'ye dair bir diğer menkıbe de Evhadüddîn-i Kirmânî (Ö. 1238)'nin menâkıbnâmesinde yer almaktadır (Najm Al-Dîn Râzî, 1982, s. 11)

Menâkıbnâmenin sekizinci hikâyesine göre, bir arada bulunma ve tanışma arzusunda olmalarına rağmen Necmeddîn-i Dâye ile Evhadüddîn-i Kirmânî uzun bir süre karşılaşmamışlardır. Evhadüddîn-i Kirmânî, bir seyahatinde Necmeddîn-i Dâye'nin Sivas'ta olduğunu öğrenmiş ve bunu fırsat bilerek onun bulunduğu hankâha uğramıştır. Necmeddîn-i Dâye'nin hamamda olduğu bilgisi kendisine ulaştığında ise onu evinde beklemeye başlamıştır. Bir süre sonra hizmetlilerin, bakır dövme tas ve leğenleri nakışlı çuhandan yapılmış sofraya üzerine koyup getirdiğine şahit olmuştur. Hizmetlilerin akabinde Necmeddîn-i Dâye de çok gösterişli bir hâlde içeri girmiştir. Kirmânî, onu karşılamaya çıkmış ve kucaklaşmışlardır. Birbirleriyle el sıkışıp uzun süre murakabeye daldıktan sonra Evhadüddîn-i Kirmânî konuşmaksızın oradan ayrılmıştır. Necmeddîn-i Dâye de yerine geçip oturmuştur. Orada yaşananları izleyenlerden bazıları: "Şeyh ile bu şahıs arasında tuhaf bir macera oldu. Bu murakabe ve gizli konuşmalarda neler konuşuldu? Bu adam kimdi?" minvalinden sorular sormuşlardır. Bu sorular karşısında Necmeddîn-i Dâye, merak edilen şahsın Evhadüddîn-i Kirmânî olduğunu belirtince şaşkınlıkları daha da artmıştır. Zira onlar haklı olarak: "Bunca zamandan beri ikiniz de birbirinize büyük iştihak duyuyordunuz. Karşılaştınız, bu görüşme ve buluşmada hiç konuşmadınız. Nasıl oldu? diye bir diğer soru yöneltmişlerdir. Necmeddîn-i Dâye ise karşılık olarak: "Biz birbirimizle çok uzun konuştuk. Fakat size malum olmadı ve duymadınız" yanıtını vermiştir (Kirmânî, 2005, s. 142-143).

Evhadüddîn-i Kirmânî menâkıbnâmesinde yer alan menkıbe üzerinde tahlillerde bulunan bazı araştırmacılar, görüşmede vuku bulan suskunluğu Necmeddîn-i Dâye ve Evhadüddîn-i Kirmânî'nin mensup oldukları tasavvufî meşrepler çerçevesinde değerlendirmektedir. Zira onlara göre Necmeddîn-i Dâye, Allah'ın cemal sıfatının tecellilerini varlıkta temaşa etmeyi esas alan "şâhidbâzî" denilen tasavvufî meşrebe sahip bir sûfî olan (Azamat, 1995, s. 518-520) Evhadüddîn-i Kirmânî'nin bazı davranışlarını beğenmemektedir. Bu tavrını da görüşme esnasında suskunluğu yahut hâl diliyle ifade etmiştir (Necmuddîn-i Râzî, 1352, s. mukaddime kısmı 40; Mostafavi, 2016, s. 234). Aynı menkıbeyi Evhadüddîn-i Kirmânî'nin zaviyesinden merceğe altına alan bir diğer araştırmacı ise, Necmeddîn-i Dâye'nin oldukça gösterişli bir kişi olarak nitelendirilmesine dikkat çekmektedir. Müellife göre, Necmeddîn-i Dâye'nin hizmetçiler ve büyük bir servete sahip olması özellikle dünya malına tamah etmeyen ve onları kınayan Evhadüddîn-i Kirmânî gibi bazı şahsiyetleri rahatsız etmiş olmalıdır. Ayrıca müellif, iki sûfînin açıkça konuşmak yerine, gizli bir biçimde iletişim kurmalarını da aralarındaki muhtemel bir soğukluk olabileceği şeklinde yorumlamıştır (Ürkmez, 2018, s. 63; Ayrıca bkz: Riyâhî, 1995, s. 73). Ancak farklı meşrep ve mekteplere mensup olsalar bile menâkıbnâmede geçen olay örgüsü tahlil edildiğinde iddia edilen hükme varmak oldukça zor görünmektedir. Zira her ikisinin de bir arada bulunma ve tanışma arzusunda olmaları Necmeddîn-i Dâye'nin Evhadüddîn-i Kirmânî'nin bazı davranışlarını beğenmediği şeklindeki görüşleriyle çelişmektedir. Ayrıca görüşmede vuku bulan suskunluğu yahut hâl dilini menfî bir tavır sergileme olarak değerlendirmek için bir gerekçe de bulunmamaktadır. Bununla birlikte Evhadüddîn-i Kirmânî, menkıbede gösterişli bir kişi olarak resmedilen Necmeddîn-i Dâye'ye karşı bir rahatsızlık hissetmiş olsaydı, bizzat onu karşılamaya çıkmaz yahut

onunla kucaklaşması beklenmezdi. Birbirleriyle el sıkışıp uzun süre murakabeye dalmaları da yine aralarındaki görüşmenin iddia edilen aksine gayet sıcak ve samimi geçtiğini göstermektedir (Benzer düşünceler için bkz: Akkuş, 2011, s. 282-283).

Görüldüğü üzere yazıldıkları dönemin dinî-tasavvufî hayatına yahut beslendikleri tasavvufî çevrelerin inanç, ibadet, erkân ve hiyerarşik yapısına (Taşgın, 2012, s. 105; Şahin, 2017, s. 13-14;) ışık tutan menâkıbnâmelerden hareketle Necmeddîn-i Dâye'nin mevcut irfanî muhite uyum sağlayamadığını söylemek oldukça güçtür. Ayrıca Necmeddîn-i Dâye'nin Evhadüddîn-i Kirmânî gibi bazı öncü şahsiyetleri beğenmediği yahut aralarında bir soğukluğun yaşandığını iddia edebilecek somut bir delile de rastlanmamaktadır (Farklı görüşler için bkz: Riyâhî, 1995, s. 73-74; Ürkmez, 2018, s. 62). Her ne kadar Necmeddîn-i Dâye *Mermûzât-ı Esedî* adlı eserinde kendine has betimlemeleriyle hak ettiği değeri görmediğinden yakınıp; bazı hilekâr, fitneci, gıybet eden kişilerden şikâyet etmiş olsa da (Necmuddîn-i Râzî, 1352, s. 5-8; Riyâhî, 1995, s. 47; Örs, 2002, s. 24) bu durumu mezkûr şahsiyetlerle ilişkilendirmek mümkün değildir. Aksine Necmeddîn-i Dâye'nin eserleri incelendiğinde; onun âlim ve âriflere ne denli saygı duyduğu ve bunu müridlerine de her fırsatta tavsiye ettiği görülmektedir.

Menâkıbnâmelerden bağımsız olarak Necmeddîn-i Dâye'nin ayrılma nedenini Moğol istilâsıyla birlikte Anadolu'da ortaya çıkan sosyal huzur yahut sükûnetin bozulmasıyla açıklayan araştırmacılar da bulunmaktadır. Gerçekten de istilâ hareketinin ilk safhalarında Erzurum, Sivas ve Kayseri gibi muhtelif şehirlerde büyük katliamlar yapılmış (İbn Bibi, s. 493; Uyar, 2020, s. 63-89) ve Selçuklular'ın Anadolu'da tesis ettiği bilim ve düşünce hayatı büyük sekteye uğramıştır (Akkuş, 2013, s. 461). Bu durum aynı zamanda birçok dinî ve tasavvufî şahsiyetin Anadolu'dan ayrılarak Suriye, Mısır, Irak ve uç bölgelere doğru göç etmesine neden olmuştur (Bayram, 2003, s. 146). Ancak göç edenler arasında Necmeddîn-i Dâye'nin de zikredilmesi yanılığdan ibarettir. Zira Anadolu 1243 yılında Moğol komutanı Baycu Noyan tarafından işgal edilmiş (İbn Bibi, s. 501-502) ve yukarıda zikredilen gelişmeler de bu tarihten sonra yaşanmaya başlanmıştır. Oysa Necmeddîn-i Dâye, Anadolu'nun Moğol istilâsına uğramasından yaklaşık 20 yıl önce bölgeden ayrılmıştır. Dolayısıyla Anadolu'nun Moğol istilâsına uğramasıyla Necmeddîn-i Dâye'nin bölgeden ayrılması arasında bir bağ kurmak da mümkün değildir (Baltacı, 2011a, s. 67).

Peki, büyük umutlarla Anadolu'ya gelen Necmeddîn-i Dâye, neden Selçuklu himayesinden ayrılarak Fahreddîn Behramşah'ın oğlu Alâeddin Dâvudşah'ın hüküm sürdüğü Erzincan'a gitmiştir? Gerek Necmeddîn-i Dâye'nin kendi ifadelerinden gerekse tarihî kaynaklarda yer alan kısıtlı bilgilerden hareketle bu soruya tatmin edici bir cevap bulmak oldukça güçtür. Fakat bazı kaynakların Alâeddin Dâvudşah'ın şiir yazan, ilim ve kültür işleriyle uğraşmayı seven âlim ve sanatkârları himâye eden bir hükümdar olarak zikretmesi (İbn Bibi, 2014, s. 262; Baltacı, 2011a, s. 68; Yaylıov, 2012, s. 43) Necmeddîn-i Dâye'nin niçin Erzincan'ı tercih ettiğine dair bir fikir vermektedir. 1224 yılında Erzincan'a giden Necmeddîn-i Dâye'nin burada kaç yıl kaldığını da kesin olarak ifade etmek zordur. Ancak kaldığı süre zarfında Alâeddin Dâvudşah ile yakın ilişkiler kurduğu görülmektedir. Zira daha önce Selçuklu sultanına takdim ettiği

Mirsâdü'l-İbâd'ı yeniden düzenleyerek *Mermûzât-ı Esedî*'yi meydana getirmiş ve bu eseri de Alâeddin Dâvudşah'a ithaf etmiştir (Baltacı, 2011a, s. 68).

Yaşanan siyasi gelişmelerin seyrine bakıldığında Necmeddîn-i Dâye'nin Erzincan'da üzüne sürme kalmadığı anlaşılmaktadır. Zira İbn Bibi'nin ifadesine göre, türlü faziletlerle donanan Alâeddin Dâvudşah muhtelif ilimler öğrenmiştir. Bilhassa nücum ilminde mükemmel bir bilgiye sahiptir. Bununla birlikte tıp, mantık, ilahî ve riyâzî dallarına da oldukça hâkimdir. Ancak bu bilgi birikimine rağmen Alâeddin Dâvudşah, Alâeddin Keykubad'a karşı uyguladığı yanlış siyasetin bedelini topraklarını kaybetmekle ödemiştir (İbn Bibi, 2014, s. 262-263). Siyasî liderler arasında yaşanan bu çatışmalar neticesinde Necmeddîn-i Dâye bir kez daha yola koyulmuş ve muhtelif beldeleri dolaştıktan sonra Bağdat'a ulaşmıştır. Bağdat'a gelmeden önce Ermenistan ve Azerbaycan'da bir süre kaldığını belirten Necmeddîn-i Dâye, fethinden sonra Tiflis'e de uğradığını ifade etmektedir. Daha sonra Irak, İran, Hûzistan ve diğer Arap ve Acem şehirlerini de ziyaret eden (Ateş, 1974, s. 145) Necmeddîn-i Dâye'nin bu yolculuklardan oldukça memnun kaldığı anlaşılmaktadır. Zira bu şehirlerde dönemin önde gelen şeyhleriyle karşılaşmış ve onlardan ilim tahsil etmiştir. Her birini sülûk ehli, kerâmet sâhibi, zâhid ve âbid, muttakî âlim, muhaddis imâm, Allah'ın velî kulları olarak nitelendirmesini ise memnuniyetinin bir yansıması olarak okumak mümkündür (Baltacı, 2011a, s. 70). Bağdat'ta oldukça velûd bir yaşam süren Necmeddîn-i Dâye'ye dair Muhammed b. Ahmed Nesevî (Ö. 1249-50)'nin bir kaydı bulunmaktadır. Bu kayda göre Necmeddîn-i Dâye, Abbasî halifesi Zâhir Bi-Emrillâh (1225-1226)'ın iktidara gelmesiyle Rükneddîn Attâf adında bir elçiyle birlikte diplomatik bir görüşme için Sultan Celâlüddîn Hârizmşah (1220-1231)'ın yanına Tebriz'e gitmiştir (Nesevî, 1934, s. 107; Baltacı, 2011a, s. 69-70). Ancak Ahmed Nesevî'nin nakletmiş olduğu bu elçilik görevini teyit edebileceğimiz ikinci bir kaynak bulunmamaktadır. Necmeddîn-i Dâye de bu konuda herhangi bir bilgi vermemiştir. Dolayısıyla bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmakta fayda vardır (Baltacı, 2011a, s. 70). Kaynakların ekseriyetle belirttiği husus ise uzun ve meşakkatli bir yolculuktan sonra nihayet Bağdat'a yerleşen Necmeddîn-i Dâye'nin 1256 yılında vefat etmesidir. Bağdat'ın Moğollar tarafından işgalinden iki yıl önce ömrünü tamamlayan Necmeddîn-i Dâye, Şûnûziyye Mezarlığı'nda Bağdatlı sûfîlerden Serî es-Sakatî (Ö. 865) ve ilk devir sûfîliğinin en güçlü temsilcilerinden (Ateş, 1993, s. 119) olan Cüneyd-i Bağdâdî (Ö. 909)'nin yanına defnedilmiştir (Najm Al-Dîn Râzî, 1982, s. 14; Baltacı, 2011a, s. 71).

SONUÇ

Kübrevi bir derviş olan Necmeddîn-i Dâye Moğol istilâsıyla birlikte yaşanan göç hareketlerinin devam ettiği ve yeni meşrep ve mekteplerin kurulduğu bir zamanda Anadolu'ya gelmiş ve burada birçok siyasî, dinî ve tasavvufî şahsiyetlerle yakın temas kurmuştur. Daha önce yazımına başladığı *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eserini Anadolu'da tamamlamış ve Alâeddin Keykubad'a sunmuştur. Bu eserle birlikte talebelerine yaratılışın başlangıcından nihâyetine, yolun başından sonuna kadar; maksattan, maksûddan, aşktan ve mâşuktan haber verdiğini belirten Necmeddîn-i Dâye, aynı zamanda Selçuklu Anadolu'sunun iktidar, toplum ve tasavvufî yapısına dair bazı

değerlendirmelerde bulunmuştur. Anadolu'da huzur ve ehemmiyetin sağlandığını ve yapılan gaza ve fetihlerle insanların rahata kavuştuğunu ifade eden Necmeddîn-i Dâye, muhtelif coğrafyalarda Moğol istilâsının olumsuz etkileri devam ederken devletine siyasî, askerî ve idarî anlamda büyük bir inkişâf yaşatan Alâeddin Keykubad'ı da övgü dolu sözlerle takdir etmiştir. Anadolu'nun yapılan medreseler, hankâhlar, mescidler, camiler, hastaneler, köprüler ve daha birçok hayır kurumlarıyla adeta cazibe merkezi haline geldiğini belirten Necmeddîn-i Dâye, bir süre sonra buradan ayrılarak Alâeddin Dâvudşah'ın hüküm sürdüğü Erzincan'a gitmiştir. Yaklaşık 3 yıl kaldığı Selçuklu Anadolu'sundan ayrıldıktan sonra *Mermûzât-ı Esedî* adlı eserini kaleme almış ve Alâeddin Dâvudşah'a ithaf etmiştir. Bu eserinde Anadolu'daki iktidar, toplum ve tasavvufî hayata dair övgü dolu düşüncelerini değiştirmiş ve bu coğrafyadan soğuduğunu dile getirmiştir.

Necmeddîn-i Dâye'nin Anadolu'dan neden ayrıldığına dair kesin bir karine bulunmamasına rağmen bu hususta bazı araştırmacılar muhtelif iddialar ileri sürmüştür. Özellikle Abdurrahmân Câmî'nin *Nefahâtü'l-Üns* adlı eseri ve Evhadüddîn-i Kirmânî'nin menâkıbnâmesinde yer alan menkıbelerden hareketle ileri sürülen iddialar bu çalışmada yeniden değerlendirilmiştir. Böylece Necmeddîn-i Dâye'nin, Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî ve Sadreddîn Konevî'nin şahsında mevcut irfanî muhite uyum sağlayamadığı yahut Evhadüddîn-i Kirmânî gibi bazı öncü şahsiyetlerle anlaşamadığı gibi iddiaların somut bir delile dayanmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Necmeddîn-i Dâye'nin ayrılma nedenini Moğol istilâsıyla birlikte Anadolu'da sosyal huzur yahut sükûnetin bozulmasıyla açıklayan araştırmacılar da olmuştur. Ancak Necmeddîn-i Dâye'nin, Anadolu'nun Moğol istilâsına uğramasından yaklaşık 20 yıl önce bölgeden ayrılmasından dolayı bu iddianın da gerçeği yansıtmadığı tespit edilmiştir.

O halde büyük umutlarla Anadolu'ya gelen Necmeddîn-i Dâye "her türlü âsâyiş ve rahatı, emniyet ve huzuru" sağlayan "bu hânedân ehlinin kutlu çadırının gölgesinden" niçin ayrılmıştır? Oldukça önem arz eden bu soruya kesin bir cevap bulunamamıştır. Zira gerek kendi ifadelerinden gerekse tarihî kaynaklarda yer alan kısıtlı bilgilerden hareketle tatmin edici bir sonuca ulaşmak oldukça güçtür. Ancak daha önce Alâeddin Keykubad'a sunmuş olduğu eseri yeniden düzenleyerek Erzincan hâkimi Alâeddin Dâvudşah'a ithaf etmesi; Selçuklu iktidarından almış olduğu maddi ve manevi desteği zamanla kaybetmiş olabilme ihtimalini akla getirmektedir. Alâeddin Dâvudşah'ın şiir yazan, ilim ve kültür işleriyle uğraşmayı seven, âlim ve sanatkârları himâye eden bir hükümdar olması ise Necmeddîn-i Dâye'nin niçin Erzincan'ı tercih ettiğine dair bir fikir vermektedir.

EXTENDED ABSTRACT

The Mongolian invasion, which destroyed the states and highly developed cities that came before them like a hurricane from Central Asia, affected various geographies. In this painful period in which many changes and transformations were experienced, there was a great wave of migration. Despite the general evaluations that these migration waves became very influential on the Anatolian sufism the fine points of this

influencing process have yet to be explored. The question of which sheikhs and derwishes arrived in Anatolia as a result of the Mongolian invasions has not been fully answered either. Furthermore, another issue waiting for a comprehensive analysis is what kind of power, society and tasawwuf structure that these sheikhs and derwishes encountered. This study sought answers to these questions by focusing on the life and Anatolian adventure of Necmeddin Daye. As a witness of the invasions Daye told his story in his work entitled *Mirsâdü'l-İbâd* that he dedicated and presented the Alaeddin Keykubad I. His literary work was written in a style addressing to his disciples. He begins with the story of creation and depicts the journey of the humanity as “the way”. Throughout this journey he tells the purpose and objective of the life, and “the lover” and “the beloved” to his disciples while at the same time making observations about the political, social and religious structure of the Seljukid Anatolia. He praises Alaeddin Keykubad in a eulogistic tribute for maintaining an affluent state in administrative, political and military aspects during a period the negative effects of the Mongolian invasions was going on. He mentions that with his holy wars and conquests Keykubad provided peace, security and comfort for his subjects. Daye stresses the fact that with the madrasas, hans, masjids, mosques, hospitals, bridges and other charity institutions built during his reign Anatolia became a center of attraction. Leaving Seljukid Anatolia after three years Daye’s story continued in Erzincan where Alaeddin Davudşah reigned. There he wrote *Mermûzât-ı Esedî* and dedicated it to Davudşah. In this work he changed his positive views on the political, social and religious life in Anatolia mentioning that he was disillusioned with the country. Despite the fact that the descriptive accounts in the works of Necmeddin Daye were highly subjective in nature, his books contribute our knowledge of Medieval Anatolia during his lifetime. Therefore, each and every line of what he wrote are distinctively significant although some parts of his story remain in obscurity. This study aims to shed light on the obscure parts of his story by utilizing the menakbname that are regarded as one of the sources of cultural history besides Daye’s own works. The works of other contemporary writers and modern secondary sources were also examined in this study in order to re-evaluate the claims on why Daye left Anatolia. This study concluded that some claims based on the menakbname of Evhaddin Kirmani and *Nefahâtü'l-Üns* of Abdurrahman Cami did not reflect the reality. Our examination revealed that the theories claiming that Daye was at odds with some leading scholars or he could not adapt to the intellectual milieu characterized in the persons of Mevlana Celaleddin Rumî ve Sadreddin Konevi lack tangible proof. This study also re-evaluated whether Daye’s reason of departure was the disruption of the social peace atmosphere which was caused by the Mongolian invasions. This claim was also proven groundless as Daye left the region twenty years before Anatolia was invaded by the Mongols.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman Câmî. (2011). *Evlîya menkıbeleri (Nefahâtü'l-üns)*. (Lâmiî Çelebi, Terc. ve Şerh.). (S. Uludağ ve M. Kara, Haz.). İstanbul: Pinhan Yay.
- Ahmed Eflâkî. (2012). *Ariflerin menkıbeleri*. (T. Yazıcı, Çev.). İstanbul: Kabcacı Yay.
- Ahmed Nesevî. (1934). *Sîretü's-Sultân Celâlidîn Mengübertî (Celâlüttin Harezemşah)*. (N. Â. Yazıksız, Terc.). İstanbul: Maârif Vekâleti.
- Akkuş, M. (2011). *İlhanlıların Anadolu'daki dini siyaseti* (Yayınlanmamış doktora tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- . (2013). Moğol istilâsının Selçuklu bilim ve düşünce hayatına etkileri. II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce. (C. 3 Tabii Bilimler, s. 455-478). Konya: Selçuklu Belediyesi Yay.
- . (2020). *Moğollarda din ve siyaset İlhanlı hanlarının dini kişiliği ve uygulamaları*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Alaaddin Ata Melik Cüveynî. (2013). *Tarih-i cihan gûşa*. (M. Öztürk, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Ashtor, E. (1976). *A social and economic history of the Near East in the Middle Ages*, Collins, London.
- Ateş, S. (1974). *İşârî tefsir okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- . (1993). Cüneyd-i Bağdâdî. *İslâm ansiklopedisi* (C. 8, s. 119-121). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Ayas, M. R. (2012). *Türkiye'de ilk tarikat zümreleşmeleri din sosyolojisi açısından bir araştırma*. İstanbul: İz Yay.
- Azamat, N. (1995). Evhadüddîn-i Kirmânî. *İslâm ansiklopedisi* (C. 11, s. 518-520). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Baltacı, H. (2010). Bir tasavvuf klasiği olarak Mirsâdü'l-ibâd. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 11 (26), 164-177. Erişim adresi: <https://hdl.handle.net/20.500.12432/1998>
- . (2011a). *Necmeddîn Dâye Râzî -Hayatı, eserleri, görüşleri-*. İstanbul: İnsan Yay.
- . (2011b). Necmeddîn Dâye'nin Bahru'l-hakâik adlı tefsirinde ibâdetlere dâir bazı işârî yorumlar. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (20), 193-210. Erişim adresi: <https://app.trdizin.gov.tr/makale/TVRJeU9EWXINZz09/necmeddin-daye-nin-bahru-l-hakaik-adli-tefsirinde-ibadetlere-dair-bazi-isari-yorumlar>
- Barkan, Ö. L. (2013). İstilâ devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeler. *Kolonizatör Türk Dervişleri ve Süleymaniye Camii ve İmareti Muhasebesi (1585-1586)*. (C. Çakır, Haz.). Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay.
- Bayram, M. (2003). *Türkiye Selçukluları üzerine araştırmalar*. Konya: Kömen Yay.
- . (2005). *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve menâkıb-nâmesi*. Konya: Kardelen Yay.
- Dayı, Ö. (2021). *İlhanlılar zamanında tasavvuf (İran Moğolları'nda hângâhlar ve sûfiler)*. Ankara: Altınordu Yay.
- Ebu'l-Fazl Muhammed B. Hüseyin-i Beyhakî. (2019). *Târîh-i Beyhakî*. (N. Lügal, Çev.). (H. Kırlangıç, Haz.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Ferîdûn Bin Ahmed-i Sipehsâlâr. (2011). *Mevlânâ ve etrafındakiler (Sipehsâlâr risalesi)*. (T. Yazıcı, Çev.). İstanbul: Pinhan Yay.
- Gökbulut, S. (2010). *Necmeddîn-i Kübrâ -Hayatı, eserleri, görüşleri-*. İstanbul: İnsan Yay.
- Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus). (1987). *Abû'l-Farac Tarihi*. C. 2. (E. A. W. Budge, Süryanice'den İngilizce'ye Çev.). (Ö. R. Doğrul, Türkçe'ye Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Hamdullah Müstevfî-yi Kazvinî. (2018). *Târîh-i güzide*. (M. Öztürk, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Haykıran, R. K. (2016). *Moğollar zamanında Yakın Doğu (İlhanlı hâkimiyeti altında İran, Azerbaycan ve Türkiye'de dini, ilmi, fikri, edebi ve mimari hayat)*. İstanbul: Ötüken Neş.
- İbn Bibi. (2014). *El-Evâmîrü'l-Alâiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye Selçuknâme*. (M. Öztürk, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

- İbnü'l-Esîr. (1987). *İslâm Tarihi el-Kamil fi't-tarih tercümesi*, C. 12. (A. Ağırakça & A. Özeydin, Çev.). İstanbul: Damar Yay.
- Kara, S. (2006). *Selçuklular'ın dini serüveni Türkiye'nin dini yapısının tarihsel arka plânı*. İstanbul: Şema Yay.
- . (2018). *Anadolu Selçuklularında din ve medeniyet*. Ankara: Deneme Yay.
- Karamustafa, A. T. (2014). Yesevîlik, Melamefîlik, Kalenderîlik, Vefâ'îlik ve Anadolu tasavvufunun kökenleri sorunu. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler içinde* (s. 61-89). (A. Y. Ocak, Haz.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Köprülü, M. F. (2013). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. (O. Köprülü, Haz.). Ankara: Akçağ Yay.
- Köymen, M. A. (2020). *Büyük Alâeddîn Keykubad ve zamanı*. (S. Koca ve S. Tarifci, Haz.). İstanbul: Kronik Yay.
- Kur'an-ı Kerîm. Tevbe, 9:41; İbrâhîm, 14:7; İsrâ, 17:16. Erişim adresi: <https://kuran.diyaret.gov.tr/>
- Lapidus, I. M. (1984). *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. New York: Cambridge University Press.
- Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli "Vilâyet-Nâme"*. (2016). (A. Gölpinarlı, Haz.). İstanbul: İnkılâp Yay.
- May, T. (2021). *Moğol imparatorluğu*. (Ü. E. Uysal, Çev.). İstanbul: Kronik Yay.
- Mostafavi, M. (2016). *Evhadeddîn-i Kirmani 13. yüzyılın büyük mutasavvıfı ve Anadolu tasavvufundaki yeri*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Najm Al-Dîn Râzî. (1982). *The path of God's bondsmen from origin to return (Mirsâd al-'ibâd men al-mabda' ilâ'l-ma'âd)*. (H. Algar, Haz.). New York: Caravan Books.
- Necmeddîn Dâye. (2017). *Hüküm sahiplerinin izleyecekleri yol Mirsâdü'l-ibâd Mine'l-Mebdei İle'l-Meâd'dan Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'a ve Osmanlı Sultanı II. Murad'a sunulan siyasetnâme*. (Şefaettin Severcan, Haz.). İstanbul: Büyüyen Ay Yay.
- Necmeddîn-i Dâye (2019). *Sûfî diliyle siyaset İrşâdü'l-mürîd ile'l-murâd fi tercemeti Mirsâdü'l-'İbâd*. (Kâsım b. Mahmûd Karahisârî, Osmanlı Türkçesine Çev.). (Ö. Kavak, İnceleme ve Yayına Haz.). İstanbul: Klasik Yay.
- Necmeddîn-i Dâye. (2013). *Tasavvuf yolu Mirsâdü'l-ibâd*. (H. Baltacı, Çev.). İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Necmeddîn-i Dâye. (2021). *Mirsâdü'l-ibâd mine'l-mebde' ile'l-meâd (Başlangıçtan nihayete Allah'ın kullarının yolu)*. (H. Baltacı, Haz.). İstanbul: Dergâh Yay.
- Necmuddîn-i Dâye. (2013). *Sûflerin seyri Mirsâdü'l-ibâd*. (Hakkı Uygur, Terc.). İstanbul: İlk Harf Yay.
- Necmuddîn-i Râzî. (1352). *Mermûzât-ı Esedî der Mezmûrât-ı Dâvûdî*. (M. Ş. Kedkenî, Neş.). Tahran.
- Ninhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî. (2016). *Tabakât-ı Nâsirî Moğol istilasına dair kayıtlar*. (M. Uyar, Çeviri ve Notlar.). İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Ocak, A. Y. (2010). *Kültür tarihi kaynağı olarak menâkıbnâmeler (metodolojik bir yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- . (2011a). Mevlânâ önce kendi zaman ve zeminin insanıdır yahut Mevlânâ'yı doğru anlamak üzerine. *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi Makaleler-İncelemeler*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- . (2011b). Türkiye Selçukluları devrinde şehirli tasavvufi düşünce yahut Mevlânâ'yı yetiştiren ortam. *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi Makaleler-İncelemeler*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- . (2016). *Sarı Saltık popüler İslamın Balkanlar'daki destani öncüsü 13. yüzyıl*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Okuyan, M. (1994). *Necmuddin Daye ve tasavvufi tefsiri*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- . (2006). *Necmeddîn-i Dâye. İslâm ansiklopedisi*. (C. 32, s. 496-497). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Örs, D. (2002). *Necmuddin-i Râzî: Hayatı ve eserleri. Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2 (6), 19-34. Erişim adresi: http://isamveri.org/pdfdrg/D02424/2002_II_6/2002_II_6_ORSD.pdf
- Özgüdenli, O. G. (2020). *Ortaçağ'da Türkler, Moğollar, İranlılar (kaynaklar ve araştırmalar)*. İstanbul: Ötügen Neş.
- Riyâhî, M. E. (1995). *Osmanlı topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*. (M. Kanar, Çev.). İstanbul: İnsan Yay.

- Sevim, A. (2014). *Anadolu'nun fethi Selçuklular dönemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Sümer, F. (2016). *Oğuzlar (Türkmenler) tarihleri-boy teşkilatı-destanları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay.
- Şahin, H. (2004). Menâkıbnâme. *İslâm ansiklopedisi*. (C. 29, s. 112-114). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- . (2017). Tarih kaynağı olarak evliya menâkıbnâmeleri. *Dervişler ve Sufi Çevreler (Klasik çağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufi Şahsiyetler)*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- . (2018). Alevi-Bektaşî tarihinin yazılı kaynakları: Velâyetnâmeler. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 16 (31-32), 87-102. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/talid/issue/53194/705824>
- . (2020). *Dervişler, fakihler, gaziler erken Osmanlı döneminde dinî zümreler (1300-1400)*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Şeker, M. (2011). *Anadolu'nun Türkleşmesi ve kültürel hayat*. İstanbul: Ötüken Neşriyat. İstanbul.
- Taşgın, A. (2012). Hacı Bektaş Veli menakıbnamesinin yeniden okunması: İmkânlar ve sorunlar. I. *Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu (16-19 Kasım 2011 Nevşehir)* içinde (s. 103-121). C. 1. (Â. Öger, Ed.). Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi Yay.
- . (2020). Dede Garkın'dan Elvan Çelebi'ye Rum diyarında Horasan Göçerleri'nin tertip ve sağlanması. (Z. Işık-T. Gülen, Ed.). Çorum: *Uluslararası Horosan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Elvan Çelebi Sempozyumu Bildiriler Kitabı* içinde (s. 7-16).
- Taşgın, A. ve Ö. Atay. (2019). Horasan'dan Konya'ya Türkistan-Horasan marifetinin göçü: Fütüvvetin son meydanı olarak Konya. *Geçmişten Günümüze Göçler Konya Kitabı XVII*. İçinde (s. 153-184). (A. Aköz vd, Ed.). Konya: Konya Ticaret Odası.
- Togan, Z. V. (2019). *Umumi Türk tarihine giriş en eski devirlerden 16. yüzyıla kadar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Turan, O. (2013). *Selçuklular tarihi ve Türk-İslam medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- . (2014). *Selçuklular zamanında Türkiye (Siyasî tarih Alp Arslan'dan Osman Gâzi'ye 1071-1318)*. Ankara: Ötüken Neşriyat.
- Uyar, M. (2020). *Moğollar ve Türkler tarihsel bağlar*. İstanbul: Ötüken Neş.
- Uyumaz, E. (2003). *Sultan I. Alâeddin Keykubad devri Türkiye Selçuklu Devleti siyasî tarihi (1220-1237)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ürkmez, R. K. (2018). Menâkıbnâmelere göre XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda tasavvufî zümreler. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya.
- . (2020). *Selçuklular zamanında Anadolu'da tasavvufî zümreler (XIII. yüzyıl)*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Yayılmov, G. (2012). Necmeddîn Kübrâ ve Anadolu'da Kübrevîlik. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Yılmaz, E. (2015). Tasavvuf'un Anadolu'ya yayılmasında Moğol İstilâsı'nın etkisi. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- . (2021). Moğol istilâsına dair iki farklı aktarım biçimi: Tarihî kaynaklar ve menakıbnâmeler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 98, 41-64. Erişim adresi: <https://hbodergisi.hacibayram.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/2908>
- Yılmaz, H. K. (2010). Sühreverdî, Şehâbeddin. *İslâm ansiklopedisi*. (C. 38, s. 40-42). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

GÖK İLE YER ARASINDA 'İNSANÎ NEFS'İ KONUŞMAK: ÂŞİK PAŞA'NIN GARİBNÂME'SİNDE 'İNSANÎ NEFS'İN HÂLLERİ

TALKING ABOUT THE 'HUMAN SELF' BETWEEN THE SKY AND THE EARTH: THE STATES OF THE HUMAN SELF IN ÂŞİK PAŞA'S GARIBNAME

Zübeyir OVACIK* Öz

Klasik dönem Türk düşüncesinin az sayıdaki kurucu metinlerinden birisi olarak değerlendirebileceğimiz Garibnâme'nin yazarı Âşık Paşa (1272-1332), yaşadığı coğrafyada ve tarihsel kesitte ürettiği düşünceler açısından kritik önemi haiz bir düşünürdür. Anadolu ruhunu kendine özgü bir desenle dokuyan belirli sayıdaki bilge düşünürlerden birisi olan Âşık Paşa, önemli bir antropolojik metin niteliğindeki Garibnâme'de yaşadığı dönemin kozmolojik tasarımıyla doğrudan ilişkili bir insan anlayışı ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda insana yer ile gök arasında bir konum tayin eden Âşık Paşa, nefis, ruh, can, gönül gibi kavramlarla tartıştığı insanı bütünsel tecrübesi içerisinde ele alan bir düşünce dizgesi ortaya koymaktadır. Mevcut çalışma, Âşık Paşa'nın Garibname'de ortaya koymuş olduğu özgün ruh anlayışına felsefi antropolojinin kuşatıcı yöntemiyle dikkatleri çekmeyi amaçlamaktadır. Beden ve ruh düalizmi içerisinde ele aldığı insanın ruhsal gelişiminin bedendeki tezahürlerini tartışan Âşık Paşa, sözün ve iktidarın kaynağına ilişkin de özgün bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Âşık Paşa gibi Türk-İslam düşüncesi açısından önemli bir ismin ruh anlayışına odaklanmak, Türk düşüncesi açısından önemli antropolojik verilere ulaşma imkânı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Türk İslam Düşüncesi, Âşık Paşa,
İnsan, Nefs, Ruh

Keywords

Turkish Islamic Thought, Âşık Paşa,
Human, Nafs, Spirit

Abstract

Âşık Paşa (1272-1332), the author of Garibname, which we can consider as one of the few founding texts of classical period Turkish thought, is a critical thinker in terms of the ideas he produced in the geography and historical section. Âşık Paşa, one of the few wise thinkers who weaved the Anatolian spirit with a unique pattern, reveals a human understanding that is directly related to the cosmological design of the period in which he lived in Garibnâme, which is an important anthropological text. In this direction, Âşık Paşa, who assigns a position to man between the earth and the sky, presents a system of thought that deals with the human in his holistic experience, which he discusses with concepts such as nafs, soul, esprit and heart. The present study aims to draw attention to the unique spirit understanding of Âşık Paşa in Garibname with the encompassing method of philosophical anthropology. Âşık Paşa, who discusses the manifestations of the spiritual development of the human being in the body and soul dualism, also reveals a unique perspective on the source of the word and power. Focusing on the spirit understanding of an important figure in terms of Turkish-Islamic thought, such as Âşık Paşa, offers the opportunity to reach important anthropological data for Turkish thought.

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
zubeYROVACIK@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7266-3343
Konya/TÜRKİYE

Gönderim Tarihi: 02/02/2022

Kabul Tarihi: 24/02/2022

GİRİŞ

Düşünce tarihinin başlangıcından bu yana varlığın kökenine ilişkin bir soruşturmada maddenin yapısına ve hareketle ilişkisine yönelik bilimsel ve felsefi bir tartışma süreceledursun, insan açısından kendi varlığının ortaya çıkışını ve devamını sağlayan ilkenin ne olduğu sorusu, daha öncelikli ve önemli bir araştırmaya işaret ediyor olsa gerektir. Öyle ki *Ruh Üzerine* adlı eserinde Aristoteles'in ifade ettiği üzere "Ruhu tanımak, bir bütün olarak hakikate büyük katkıda bulunur gibi görünüyor, en çok da doğaya; çünkü ruh yaşayanların ilkesi gibidir" (Aristoteles, 2018, s. 31). Felsefi düşüncenin klasik döneminden itibaren kişideki tinsel etkinliğin ve çeşitli bilinç hallerinin merkezi olarak kabul edilen ruh, kişinin benliğini meydana getiren entelektüel, ahlaki ve duygusal yetilerin bütününe ifade etmektedir. Can ile bir tutulan ruh, bedendeki çoklu yapıya karşıt olarak benin özdeşliğini sergileyen ve bedeni harekete geçiren aktif bir ilke olarak kabul edilmektedir (Cevizci, 1999, s. 737, 738). Düşüncenin bütün bir tarihi boyunca insandaki canlılığın, hareketin, algının, idrakin kökeninde yer alan bir ilke olarak konumlandırılan ruha dair tartışmalarda insanı sadece bedene veya sırf ruha indirgeyen monist tutumlardan, insanı beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olarak ele alan düalist felsefelerle kadar farklı yaklaşımlar sergilenmektedir.

Antikçağ felsefesinin hemen başlangıç dönemini teşkil eden Presokratik dönemde ruh (pneuma), daha çok maddi ve cismani bir anlam içeriğine sahip iken, Platon'la birlikte ruh, soluk anlamına gelen psûkhê kavramı ile ifade edilerek gayr-i cismani bir varlık anlamı kazanmıştır (Kutluer, 2018, s. 193, 194). Platon, gayr-i cismani bir varlık olarak belirlediği ruhu müstakil bir cevher/töz olarak tanımlarken, Aristoteles ise ruhu beden bir formu olarak açıklamaktadır. Madde-form ikiliğinin yanı sıra potansiyel olan aktüel olan ayırımından yola çıkarak varlığı ve değişimi açıklayan Aristoteles, ruhu beden bir yetkinliği (entelekhia) olarak konumlandırmaktadır. Aristoteles'in ortaya koyduğu tanıma göre "ruh, yaşama gücüne sahip doğal bir cismin birinci yetkinliğidir" (Aristoteles, 2018, s. 89). Antikçağ felsefesinin sistematik döneminin iki büyük filozofunun ruha ilişkin düşüncelerinin dikkate alındığı Helenistik dönemde ve Ortaçağlarda da ruha ilişkin çeşitli felsefi düşünceler ortaya konulmuştur. Nitekim Ortaçağ'ın Tanrı idesini merkeze alan felsefi şemasına önemli ölçüde kaynaklık etmiş olan Plotinos (ö. 270)'un felsefi düşüncesi, ruh kavramı etrafında gelişen özgün bir varlık metafiziğine işaret etmektedir. Plotinos'un Yeni Platonculuk şeklinde tavsif edilen felsefi sisteminin İslam düşüncesinde felsefe başta olmak üzere tasavvuf ve diğer düşünce disiplinlerine çeşitli biçimlerde etkilerinin olduğu yaygın bir tespittir (Özden, 2017, s. 30, 31).

İnsan varlığına idraki, bilinci, hareketi veya bir bütün olarak hayatıyeti, canlılığı sağlayan şeyin ne olduğu, bir başka ifadeyle, insanın hakiki varoluşunun beden ötesinde hangi ilkeyle açıklanabileceği meselesi, İslam düşüncesinde felâsifenin yanı sıra tasavvuf ve kelim gibi düşünce disiplinleri çerçevesinde düşünce üreten düşünürlerin de başlıca meselelerinden birisi olmuştur. Bu doğrultuda İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkan farklı düşünme biçimleri, kendi içlerinde de farklı ekollere dönüşerek ruh veya nefis kavramlarından hareketle insan doğasına ilişkin

çeşitli tartışmalar gerçekleştirmişlerdir. Felâsife başta olmak üzere İslam düşünürleri nefis öğretilerinde ruha ancak bedenle birlikte bir varoluş tayin eden, dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğü konusunda tereddütlü bir tavır içerisinde olan Aristoteles'ten daha çok, ruhu ezeli ve ebedi bir cevher olarak tayin eden Platon'u referans almışlardır (Kutluer, 2000, s. 149). Nefs ve ruh kavramlarının tahlilinden yola çıkarak bir insan doğası tartışması gerçekleştirmiş olan felâsife, söz konusu kavramlarla sadece insanın ahlaki kapasitesi üzerine yoğunlaşmayıp nefis ve ruh kavramlarının psikolojik, epistemolojik ve politik uzanımlarını da dikkate alan tümel bir bakış açısıyla konuya yaklaşmışlardır. Bitkisel nefis, hayvani nefis ve insani nefis olmak üzere nefsin üç türünden söz eden ve sadece insani nefsin müstakil bir cevher olduğunu ve ebedi olduğunu belirtmekte olan İbn Sina (İbn Sina, 1952, s. 201), nefis problemi üzerinde en çok duran İslam filozoflarından birisi olmuştur.

Felâsife tarafından ortaya konulan düşüncelerin yanı sıra özellikle tasavvuf düşüncesi içerisinde de nefis veya ruh kavramı etrafında önemli tartışmalar gerçekleştirilmiştir. Kendine özgü bir terminolojiyle insan nefisini tartışan tasavvuf disiplini, insanın mahiyetine ilişkin çok zengin bir literatürün ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Daha çok insanın ahlaki kapasitesiyle ilişkili olarak nefsi ele alan (Uludağ, 2006, s. 527) mutasavvıflar, bu doğrultuda nefse kendi içerisinde bir hiyerarşi oluşturacak şekilde farklı katmanlar tayin etmişlerdir. Söz konusu ahlaki eksen içerisinde nefse yönelen İbn Arabi başta olmak üzere pek çok sûfi, varlık tasavvurunun merkezine "insan-ı kâmil" fikrini yerleştirmiştir. Öyle ki, İbn Arabi'nin "insan-ı kâmil" anlayışını dikkate almış olan Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 1428), kaleme almış olduğu *el-İnsânü'l-kâmil* adlı eseri ile insanın ahlaki kapasitesi üzerine yoğunlaşan bir varlık tasarımı ortaya koymuştur.

Ahlak, iktisad ve siyaset gibi pratik felsefenin kapsama alanına giren disiplinlerin öne çıktığı Türk-İslam düşüncesinde de ruha veya nefse ilişkin özgün düşünceler ortaya konulmuştur. Nitekim Batı Türkçesi'yle yazılmış ilk metinlerden birisi olan ve bu hususiyetiyle klasik dönem Türk düşüncesinin kurucu metinlerinden birisi sayılan Garibnâme'nin yazarı Âşık Paşa'nın nefis teorisi özgün bir kuram olarak dikkat çekmektedir. XIII. ve XIV. Yüzyıl gibi Türk-İslam medeniyeti açısından dikkat çekici bir tarihsel kesitte yaşamış önemli bir düşünür olan Âşık Paşa, felsefi düşünceyle çok önemli kesişim alanlarına sahip bir düşünce disiplini olarak değerlendirebileceğimiz (Arslan, 1999, s. 42-44) tasavvuf düşüncesinin kavramsal şemasına yaslanan bir düşünce dizgesi ortaya koymaktadır. Ahmet Yesevî'nin insanı merkeze alan sevgi ve hoşgörü anlayışının devamı niteliğindeki düşünceleriyle Âşık Paşa (Özden, 2020, s. 95), özgün bir ahlak ve insan anlayışına ulaşmış ve Anadolu'nun Türk yurdu haline gelmesinde önemli katkıları olmuş bir isimdir.

Âşık Paşa gibi klasik dönemin bir düşünüründe insani nefsin nasıl tartışıldığını ele alan bir çalışma, Türk düşüncesinde insan doğasına dair ortaya konulacak yeni düşüncelere de ilham kaynağı oluşturabilecektir. Özellikle pratik alana ilişkin herhangi bir felsefi problemi sahici bir tartışmanın konusu yapabilmeyi yolu düşünce tarihindeki kültürel sürekliliği sağlayacak bir zeminden hareket etmeyi gerekli kılmaktadır. Nitekim Süleyman Dönmez'in de dikkat çektiği üzere Türk tefekkürü

öncelikli olarak geçmiş birikimden yola çıkılarak yapılabilir ve anlaşılabilir. Bu doğrultuda Dönmez, geçmişin birikimini tevarüs edip geleceğe taşıma şeklindeki bir yöntemden söz etmekte ve bunu “keşfi inşâ” terkihiyle kavramsallaştırmaktadır. Dönmez’in teklif ettiği “keşfi inşâ” yöntemine göre Türk düşüncesinin geçmişine ait birikime ölü metinler koleksiyonu olarak bakılmayıp geleceğin inşasında önemli fonksiyonlar icra eden organik bir referanslar alanı olarak bakılmalıdır. Zira geçmişe dair bir keşif, geleceğe dair bir inşâ ile iç içe geçmiş bir bütün oluşturacaktır. (Dönmez, 2015b, s. 12, 13) Günümüz Türk düşüncesinde insan nefesine veya insan bilincine dair evrensel ve özgün nitelikte bir antropoloji kuramı ortaya koymanın yolu, konuyla ilgili çağdaş dönemde ortaya konulan felsefi-bilimsel yaklaşımları göz önünde bulundurmaya gerekli kıldığı gibi Türk düşünce geleneğinde ruh ve nefes meselelerinin nasıl ve ne şekilde ele alındığını da dikkate almayı gerekli kılar. Nitekim felsefi düşüncenin bir gelenek içerisinde ortaya çıkabileceğini düşünen Süleyman Hayri Bolay, Sabahattin Eyüboğlu’nun *Mavi ve Kara* adlı eserinin “Yaşayan Geçmiş” başlıklı yazısından şu satırları aktarmaktadır: “Türk düşüncesinin Avrupalı olmasını istiyorsak onu kendi geçmişimizle beslemeliyiz. Avrupa uygarlığının sırrı, her sözünde geçmiş, her atılımında canlanan tarihtir. Orada hiçbir fikir, hiçbir güzellik fosil halinde kalmamış, her yeni dava eski bir davanın yorumu olmuştur.” (Bolay, 2011, s. 59).

Hakikaten modern Batı felsefesinde de başlıca felsefi problemlerin yanı sıra ruh veya zihin etrafındaki tartışmaların da birbirlerini besleyecek şekilde bir düşünce geleneği içerisinde sürdürüldüğü görülmektedir. Modern felsefenin hemen başında yer alan bir filozof olarak Descartes (ö. 1650), bütün bir varlık alanını da kapsayacak şekilde insan varlığı için beden ve ruh şeklinde iki ayrı tözün varlığından söz etmiştir. Kartezyen felsefenin ortaya koyduğu ruh beden düalizmi, ruh problemi etrafındaki tartışmaları alevlendirerek ruh tartışmalarının istikametini büyük ölçüde belirlemiş görünmektedir. Öyle ki ruhla beden arasındaki mesafenin uçuruma dönüşmesinin yol açtığı problemi aşma çabaları, Spinoza (ö. 1677)’nin panteizmini ve Leibniz (ö. 1716)’in monad öğretisini ortaya çıkarmıştır. Yine Descartes’in hayvanların ruh sahibi varlıklar olmadığına dair yaklaşımı, Fransız aydınlanmasının önemli filozofu olan Julien Offray de la Mettrie (ö. 1751) tarafından daha ileri bir aşamaya taşınıp, “makine insan” yaklaşımını ortaya çıkartmıştır. Lamettrie, 1748 yılında yayımlanmış olduğu *L’Homme Machine* isimli eseri ile Descartes’in “makine hayvan” anlayışını insan varlığının açıklanmasında da esas almıştır (Özden-Elmalılı 2015, s. 138-144, 226, 292). Yine ortaya koyduğu kritikleriyle felsefe tarihinde müstesna bir yer işgal etmiş olan Immanuel Kant (ö. 1804), metafiziğin imkânına ilişkin yürüttüğü soruşturma çerçevesinde ruhun özgürlüğü ve ölümsüzlüğü meselesini ele almış ve rasyonel bir psikolojinin imkânsızlığına dair kanaatini dile getirmiştir. Söz konusu yaklaşımıyla Kant, kendisinden sonraki düşünürlerin ruh kavramına ilişkin felsefi bakış açılarını büyük ölçüde dönüşüme uğratmıştır. Nitekim analitikçi bakış açısının felsefi düşüncüyü domine ettiği çağdaş felsefede ruh kavramının terkedilip yerine zihin ve bilinç kavramlarının kullanımıyla sonuçlanan bir tavır değişikliğinin yaşandığını söylemek mümkündür. Düşüncenin bir problem alanı olarak kendisine döndüğü çağdaş felsefede insan varlığı ele alınırken, ruh yerine bilinç ve zihin gibi kavramların öne çıktığı görülmektedir. Pek çok çağdaş filozof, ruhu klasik felsefenin özcü anlayışı ile

donatılmış bir kavram olarak görmekte ve bu kavrama eleştirel yaklaşmaktadır. Nitekim Gilbert Ryle zihin kavramını ele aldığı *The Concept of Mind* adlı eserinde kendi felsefi çabasının Descartes'in söylencesinde temsil edilen ve kategorik bir yanlışa tekabül eden ruha ilişkin bilginin "mantıksal coğrafyasını düzeltmekle ilgili" olduğunu belirtmekte ve ruha ilişkin resmi öğretinin saçmalığını "Makinedeki Hayalet Doğması" olarak nitelemektedir (Ryle, 2011, s. 71, 81). Çağdaş felsefenin eleştirel yaklaşımına konu olan klasik ruh öğretileri bütün bir felsefenin tarihinde önemli bir yekûn oluşturmaktadır. Bu noktada dikkat çekilmelidir ki, Batı düşüncesi içerisinde "ruh" kavramı etrafında ortaya çıkan bakış açıları temelde ne kadar farklılaşırsa farklılaşsın her halükarda bunların bir felsefi gelenek içerisinde kendilerini var kıldıkları görülmektedir. Öyle ki çağdaş felsefede varoluşçuluktan personalizme kadar çeşitli felsefi akımlar, karşıtlık bağlamında dahi olsa söz konusu felsefi geleneğin içerisinde varlık kazanmış felsefi ekollerdir.

Türk düşüncesi açısından da insani nefse ilişkin bir tartışmanın sahici bir nitelik kazanabilmesi, söz konusu tartışmanın bir gelenek içerisinde kendisini var kılabilmesine bağlı olsa gerektir.

1. Âşık Paşa'da nefis kavramı

Klasik literatürde can, ruh, hayat, nefes, zat, kişi ve heva ve heves gibi anlamlara gelen nefis kavramı kimi düşünürlerce ruhla özdeş bir şekilde kullanılırken kimi durumlarda nefisle ruh arasında ayrımlar da yapılmıştır. İslam filozoflarının nefisle ruh arasında temel bir ayrıma başvurmadıkları söylenebilir (Türker, 2006, s. 529). Esasında Garibnâme'de genel olarak bir varlık ve insan felsefesi ortaya koymuş olan Âşık Paşa, her düşünür gibi düşünce sistematığının malzemelerini kendi kültürel havzasından almaktadır. İnsan doğasının kötücül dürtülerin egemenliği altındaki durumu ifade etmek üzere nefis-i emmare'den söz eden (Âşık Paşa, 2000, C. II/2, s. 591) Âşık Paşa, yine insan doğasını tasvir ederken kurt, yılan gibi çeşitli metaforlar da kullanmaktadır (Âşık Paşa, 2000, I/1, s. 349 - 355). Anadolu coğrafyasında yaygın bir düşünce biçimi olarak tasavvufun Âşık Paşa'nın düşünce dizgesine temel bir yönelim sağlamakta olduğu söylenebilir.

İkbal ve saadetin göklerden geldiğini, sıkıntılar, mihnet ve kötülüklerin ise yerden geldiğini belirten Âşık Paşa'ya göre ruhani varlıklar gökyüzüne ait iken; nefesine uyanlar yeryüzünü mesken tutmuşlardır. Buna göre cehennem yerin altında; cennetler ise göklerin içinde olmalıdır. Yine yeryüzü karanlık iken; gökyüzü aydınlığın kaynağı olmaktadır (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 157, 159). Gökyüzü ile yeryüzü arasında salınan insani nefse evren içerisinde merkezi bir konum tayin eden Âşık Paşa, insanın evrenle etkileşim içerisinde var olduğunu ve varlığını sürdürdüğünü belirtmektedir. Küllî nefis ve cüzî nefis olmak üzere nefis kavramını Tanrı-evren, Tanrı-insan ve evren-insan ilişkisini kapsayacak şekilde ortaya koyan Âşık Paşa, ruh ve nefis kavramları arasında zaman zaman bir ayrıma da gitmektedir. Bu çerçevede insanın vücûd, nefis, gönül, can gibi farklı boyutlardan teşekkül ettiğini belirten Âşık Paşa'ya göre nefis, insanın bedensel, hayvansal kısmını temsil ederken; can veya ruh ise insanın yetkinlik, kemal boyutunu temsil etmektedir. Âşık Paşa'ya göre ruh anlamına gelen can, yükseklerden

tene inip, yani insanın baş tarafından girerek yüreğe yerleşmekte ve bütün vücuda söz geçirmekte iken; insanın dünyadaki faaliyetlerine önemli katkı sağlayan nefis ise, alçaklıktan geldiği için insanın alt tarafından, yani ayaklardan insan vücuduna gelmektedir¹:

“Cân-ı ‘ulvî ‘ulviden indi tene / Geldi başdan yañadın kondı tene
Girdi başdan dutdı yürekde makâm / Hükmi birle gevdeyi dutdı tamâm
Nefs-i süflî süflidendir cevheri / Kibr ü kîne cümle anuñ leşkeri
Çünkü bitdi süfliden nefis ü hevâ / Sûrete gelmek anın oldı revâ”
(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 1065).

“Eyledi bu yirden ü gökden seni / Cânı bu gökden ü hem yirden teni (...)
Yir kesîfdür nitekim tenler kesîf / Gök latîfdür nitekim cânlar latîf(...)
Bu cinân uçmak ki hak gökde kodı / Ol cenânuñ cânda gönüldür adı
(Âşık Paşa, 2000, C. II/1, s. 13, 15).

Özgün bir nefis teorisi geliştirmiş olan Âşık Paşa, nefsi bedenini canlılığını sağlayan bir ilke olarak konumlandırmakta ve ister dişi olsun; ister erkek olsun nefsin tendeki en güçlü cevher olduğunu belirtmektedir: “Cism içinde nefis ulu cevher-durur / Oynadur ger mâde vü ger ner-durur” (Âşık Paşa, 2000, C. II/2, s. 875; C. I/2, s. 1069).

Âşık Paşa’ya göre, nefis, bedenle etkileşimini ayaktan başa doğru yükselen bir grafik çizecek şekilde bir gelişim süreci içerisinde sürdürmektedir: Nefs dahı hem ilkin ayakda olur / Arkun arkun atlayup başa gelür (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 73).

Ahî Evran’ın oluşturduğu ve daha çok pratik hayattaki düzenliliğe odaklanan Ahîlik kurumunun yaslandığı teorik düşünce ile uyumlu bir düşünce sistematığı içerisinde hareket eden Âşık Paşa, erdemi pratik hayatında gerçekleştiren bir insan idealini esas almaktadır. Bu çerçevede insânî nefsin ayrıntılı bir tahlilini yapan Âşık Paşa’nın tasavvuf düşüncesinin kavramsal çerçevesinin yanı sıra meşşâî geleneğin rasyonaliteyi esas alan tutumunu da dikkate aldığı söylenebilir. Bu doğrultuda dönemin evren tasavvuruna uygun bir şekilde ay üstü ve ay altı âlem şeklinde ikili bir evren tasarımına yaslanan Âşık Paşa, gökyüzü cisimlerinin insan da dâhil olmak üzere yeryüzüne etkilerinin olduğunu düşünmektedir.

2. Gök İle Yer Arasında İnsan Nefsini Konuşmak: Âşık Paşa’nın Yaşadığı Klasik Dönemin Astronomi Anlayışlarının Nefs Teorisiyle İlişkisi

Garibnâme’de insanın evren içerisindeki konumunu anlamlandırma çabası içerisinde olan Âşık Paşa, insan-evren ilişkisini karşılıklı etkileşime imkân veren bir model içerisinde serimlemektedir. Bu doğrultuda Âşık Paşa içinde yaşadığı klasik dünyanın evren tasavvuruna uygun bir şekilde insana dair açıklamalarını, döneminin

¹ Âşık Paşa’nın *Garib-nâme*’sine atf edilirken metindeki ifadelerin Latin alfabesine göre dönüştürülmüş orijinal hallerine yer verilmiştir. Bununla birlikte metnin Kemal Yavuz tarafından günümüz Türkçe’sine başarılı şekilde sadeleştirilmiş halinden fazlasıyla istifade edilmiştir.

astronomi anlayışıyla da bağlantılı bir kurgu içerisinde ele almaktadır. Gökyüzü cisimlerinin insan organizmasına yönelik tesirlerinin olduğu şeklindeki geleneksel astronomi anlayışından hareket eden Âşık Paşa, gökyüzündeki gezegenlerin her birinin insani nefsin varoluş aşamalarında etkin olduklarını belirtmektedir.

Âlem, Âdem ve söz üçlüsünden söz eden Âşık Paşa, insanın evreni içinde barındırdığı şeklindeki geleneksel anlayışı benimsemekte (Âşık Paşa, 2000, C. II/2, s. 875) ve insanın atasının gök; annesinin ise yer olduğunu, dolayısıyla insanın âlemin oğlu olduğunu belirtmektedir:

“Hem bu âdem ‘âlem oğludur yine / Ata ana yir ü gökdür bu tene
Atası gök anası yir âdemüñ / Eyle olsa oğlı olur ‘âlemüñ
Çünkü ‘âlem oğludur âdem beyân / Togdı âdemden dahı bu söz ‘ayân”
(Âşık Paşa, 2000, C. I/1 s. 271).

İnsanın daha döl yatağında iken feleklerin tesiri altında gelişimini sürdürmekte olduğunu belirten Âşık Paşa, bütün bir hayatı boyunca insanın dokuz feleğin tesiri altında varlığını sürdürdüğünü düşünmektedir. Buna göre daha fiziki dünyaya gelmeden önce anne karnında iken bile insanın gök cisimlerinin tesiri altında olduğu düşünülmektedir. İnsan döl yatağına düştüğü andan itibaren anne karnında dokuz ay boyunca dokuz felekten dokuz ay terbiye almaktadır:

“Sûrete va’de olupdur tokuz ay / Tokuz ayda togdı bu yohsul u bay
Çünkü nutfe düşdi ana rahmine / Emr olındı takdir anuñ üstine
Aldı sûret nüñ felekden perverîş / Anuñ-ıla zabta geldi her bir iş (...)
Nüh felekden hem eser vardur tene / Her birin hak kodı her iş üstine (...)
Nüh felekendür bu zişt ü hûb-ı zâd / Nitekim aydan-durur naks u ziyâd”
(Âşık Paşa, 2000, C. II/1 s. 467).

İnsani varoluşun fiziksel dünyadaki gelişim aşamalarında farklı gezegenlerin etkinliğinden söz eden Âşık Paşa, insani nefsin varoluş serüvenini **yedi evrede** açıklamaktadır. İnsan hayatının **ilk evresi** olan bebeklik döneminde **Ay**’ın bir gökcismi olarak insana etkide bulunduğunu belirten Âşık Paşa, süt emen tüm canlıların yanı sıra **Ay**’ın bütün küçük çocukları besleyip terbiye ettiğini belirtmektedir. Söz konusu bebeklik döneminde insanın annesine bağımlı bir şekilde var olduğuna dikkat çeken Âşık Paşa, bu ilk dönemin **Ay**’ın geçip gitmesi gibi sona ereceğini hatırlatmaktadır:

“Ne ki varsa anasından süd emer / Bunlaruñ üzre hakemdür ol Kamer
Niçe kim geçse Kamer bunlar geçer / Arkun arkun oğlan ol safdan geçer”
(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 943; C. II/1 s. 469).

“Ayuñ işi artmaq eksilmek-durur / Tîz kedilmekdür ü tîz gelmek-durur
Bî-sebât u tîz seyr işlödür ay / Bî-karâr olmuş-durur yıl on iki ay”

(Âşık Paşa, 2000, C. II/1 s. 469).

Âşık Paşa'ya göre, yürüyüp koşma, söyleyip oynama ve gelişip büyüme dönemi olan **ikinci döneme** ulaşınca çocuk, kendisine gösterilen bir takım işleri de yapabilmektedir. Âşık Paşa'ya göre **Utarit**'in etkili olduğu bu menzilde insana ilim ve sanat öğretilmiştir. Yürüme ve koşma gibi fiziksel aktivitelerini gerçekleştirdiği bu dönemde çocuk, Utarit'in etkisiyle gelişip büyürken konuşma becerisini kazanmakta ve sürekli oynayıp gülmektedir. Bu dönem aynı zamanda meslek, sanat ve yazı gibi kabiliyetlerin öğrenildiği bir döneme de karşılık gelmektedir:

“Şol safa varur kim ol yügrir yörir / Söyler ü oynar güler ü hem irir
İşe güce viribirlerse varur / Bildüginçe işler ü iş başarur
Ger virürsen san'ata yâ mektebe / Öğrenür ol safda oldur mertebe
Yazmag u 'ilm okımdur anda iş / Pes 'Utârid virür aña perveriş
Şol 'Utârid kim hakemdür ol safa / Anı Allah kodı anda iy safâ”

(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 943, 945).

“Hem 'Utârid' den eser var surete / Ol sürer cismi bu cümle san'ata
Mekteb anuñ fennidür bünyâdı ol / Dünyada kâtiblerüñ üstâdı ol
Sûrete ol öğredür san'atları / Aña şâkird cümle bu san'at eri
Sûrete pes var-durur andan eser / Gerçi hak'dandur bu cümle hayr u şer”

(Âşık Paşa, 2000, C. II/1 s. 469).

İnsan varoluşunun **üçüncü döneminde Zühre** gezegeninin insan bedeni ve nefsi üzerinde etkili olduğunu belirten Âşık Paşa, Zühre'nin yeme içme, işret, eğlence gibi meclisler kurdurup nefsi harekete geçirdiğini ve bunlardan başka bir düşüncesinin olmadığını belirtmektedir:

“Ol saf ehli cümle hûş geçmek diler / Dünyada hûş hûş yiyüp içmek diler
Oynamak gülmek bularuñ işleri / Yok-durur ayruk dahı teşvişleri
Meclis-i 'ayş u tarab ister bular / Gözleri görklü yüzi görmek diler
Pes bu saffuñ hâkimi ol Zühre'dür / Görseñüz kim kendü işin öğredür
Zühre'nüñ 'ayş u tarabdur pişesi / Anın oldur ol safuñ endîşesi”

(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 945).

“Zühre'den hem perveriş alur bu ten / Kâbil ol fi'le bu cümle merd ü zen
San'at u fi'l anda 'ayş u şâdidür / 'Ayş içinde tenlerüñ üstâdudur
Kimde kim gâlib-durur nefis ü hevâ / Zührevîdür dinmek ol şahsa revâ”

(Âşık Paşa, 2000, C. II/1 s. 469).

İnsan varoluşunun **dördüncü aşamasında** bir gök varlığı olarak **Güneş**, insan organizmasına doğrudan etkide bulunmaktadır. Âşık Paşa'ya göre, Güneş'in etkili olduğu dönem insanın yiğitlik çağına karşılık gelmekte olup bu dönemde kişi, Güneş

gibi neşe ve aydınlık içerisinde olmaktadır. Bu dönemdeki insani nefislerde karanlık, kaygı ve üzüntüden bir eser bulunmadığına dikkat çeken Âşık Paşa, Güneş'in etkisiyle her birinin gönlünün neşe içerisinde olduğunu ve yüzlerin güldüğünü belirtmektedir:

“Anda varanlar yüzi beñzer güne / İrilikden hem yüzi beñzer güne
Ol saf üstinde güneşdür pes hakem / Ne karañu anda ne kaygu ne gam
Her birinüñ göñli hõş beñzi güler / Bir gören anı yine görmek diler
Şol saf ehli kamusu şol hâllüdür / Gün gibi kanda yörirse bellüdü”
(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 947).

“Hem güneşden fi'l irer suretlere / Ol sürer sûretleri ni'metlere
Neyyir-i a'zamdur ol şem'-i cihân / Kanda kim yorır-ısa görnür 'ayân
Şöhret anuñ fi'lidür bu dünyede / Şol ki şahsuñ illere adı gide
Tâc u taht u serveri vü ser-keşi / Fâ'ili oldur bu fi'lüñ iy kişi
Pes güneşden fi'l iredur surete / Gerçi mevkûf cümle işler kudrete”
(Âşık Paşa, 2000, C. II/1, s. 471).

Otuzlu yaşlarda insanın faydasız, hatta kan dökmek gibi zararlı işlere yönelebildiğini belirten (Âşık Paşa, 2000, C. II/1, s. 471; C. II/2, s. 879) Âşık Paşa, gelişim aşamasının beşinci evresine karşılık gelen bu dönemde güç arayışında olan insan nefsi üzerinde Merih gezegeninin etkili olduğunu düşünmektedir. Merih gezegeninin vücuda askerliği ve yiğitliği de öğrettiğini belirten Âşık Paşa'ya göre Merih gezegeni, devamlı kılıcını bilemekte olup, akıl ve iktidar konusunda da etkin olan bir gezegendir. Âşık Paşa, Merih gezegeninin etkisi altındaki insanların ellerinde kılıç tutar gibi olduklarını, düzenlerinin de Merih'e benzer bir şekilde olduğunu ve kan dökmeye meyilli olduklarını belirtmektedir:

“Çünkü 'ömr irdi bişinçi menzile (...)
Yok-durur hîç kimseden korkuları / Urmag u dutmak olursa kamusu
Hîç dönmez key bütündür nâmusu / Eyle geymişdür bular gayret tonun
Kim hisâb dutmaz biri halkuñ ünin / Eyle kim elde kılıç dutmuş gibi
Baksan ol Mirrîh'e beñzer tertibi / Pes hakemdür Mirrîh ol saf üstine
Mâyil anındur bular baş kasdına / Ol safuñ şöyle-durur dirlikleri
Nisbet eyler Mirrîh'e erlikleri”(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 947, 949).

“Gör bu kez ol Mirrih'üñ fi'lin i yâr / Ol dahı bir gör ki ne işde süvâr
N'eyle ma'rûf oldu 'âlemde adı / Şol ki hî urdı kılıç hîç durmadı
Sûrete andan dahı vardur eser / Tenler üzre kıldur her dem nazar
Sûrete bu alplığı ol öğredür / Zîra cümle alplaruñ üstâdidur
Bu hüner degmiş-durur hak'dan aña / Kılıcı yalıñ elinde görseñe
Kanda kim varsa bu işlü kişiler / Oldur üstâdı kılıcın ol biler”
(Âşık Paşa, 2000, C. II/1, s. 471).

İnsani nefsin kırklı yaşlara tekabül eden ve **altıncı evreyi** oluşturan varoluşunda ise, düşünce, tedbir öğreten bir gök cismi olarak, **Müşteri** yıldızının devreye gireceğini belirten Âşık Paşa'ya göre, Müşteri yıldızı, vezir olduğunda, kişiye vezaret, idare işlerinin yanı sıra; konuşma ve siyaset öğretecektir:

“Vardı gördi ol safı kim key dürüst / Ehl-i dünyâ dirmege çâlâk ü çüst
Eyle sevmişler bu dünyâ mâlını / Kim unıtmışlar ölüm ahvâlını
Dünya olmuş dün ü gündüz işleri / Uykularında hem oldur düşleri
Mâl u mülk ü sîm ü zer cem' eylemek / Kedhudâlık re'y ü tedbîr söylemek
Ol saf ehli bu işe şöyle süvâr / Kim dimezler kim cihânda kimse var
Sanki bunlardur bu mülküñ sâhibi / Kim begenmez her biri bir sâhibi
Müşterî' dendür bulara bu eser / Zîra hak' dan aña degdi ol nazar
Sâhibü'l-mülk ü memâlik ol-durur / Bu safâ pes mahz-ı mâlik ol-durur
Anuñ-ıçun aña beñzer hûları / Dünyayı dutmak-durur ârzûları”
(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 949, 951).

“Müşterî' dür sâhibi mülk-i mehîn / Hem anuñ hükmindedür mülk-i kehîn
Tañrı' dan ol dâd u istâd issidür / Eyle san gök cisminüñ ol issidür
Kimde kim 'akl u kifâyet var-ısa / Kendü 'aklı kendüye uyar-ısa
Pes nazar kılmışdur aña Müşterî / Halk anın olmuşdur aña müşterî
Rây u tedbîr Müşterî fi'li-durur / Gerçi halka devleti Tañrı virür”
(Âşık Paşa, 2000, C. II/1, s. 473).

Âşık Paşa'ya göre yaş altmışa dayandığında, bu sefer **Zuhal** devreye girmektedir. **Yedinci evreyi** oluşturan bu son dönemin ihtiyarlık dönemi olduğunu belirten Âşık Paşa'ya göre bu dönemde kişi, talihinin tersine döndüğünü, kendisinde keder ve düşüncenin ağır bastığını görecektir. Öyle ki, Zuhal'le birlikte artık o kimsede sertlik, acelecilik, uğursuzluk baş gösterir ve karanlıklar hayatına dâhil olur:

“Pîrlig ol yidinçi safdur iy safâ / Kim kimesne bulmadı anda vefâ
Hatm-i 'ömrüñ ol makâmdur şeksüzün / Lîki çün şahs irdi anda añsuzın
Gördi ol saf ehli cümle za'f-i hâl / Kimsene anda kavî olmak muhâl
Cümle âlet kalmış işden bergi yok / Dünyadan hiç kesbi yog u terki çok (...)
Bu Zuhal fenni-durur hûd iy kişi / Kocalar anuñçun işler ol işi
Kim Zuhal yidinçi gökdeyken yiri / Ananuñ rahmında işler elleri
Pes Zuhal' dur ol yidinçi saf begi / Nisbet eyler begine halkuñ yigi”
(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 951, 953).

“İmdi gör ne'ymiş Zuhal fi'li dahı / Ben diyem bir bir ü sen 'ilmin ohu
Fenni vü fi'li bir aña niçedür / Sanki bir fertût kalmış koçadur
Hem mü'essirdür anuñ fi'li tene / Arkun arkun beñzedür kendüzene
Fertut eyler nâzenîn suretleri / Hôş yigitken olur ol çirkin karı

Oturursa durmaga fermânı yok / Kendüziniñ kendüye dermânı yok
 Çünkü bu a'zâ vü sûret kocalur / Ya'ni kim üstâdınıñ rengin alur
 Tenlere pes ol Zuhâl'dandur bu fen / Gerçi hak emrindedür bu cân u ten"
 (Âşık Paşa, 2000, C. II/1, s. 473, 475).

Görüldüğü üzere, Âşık Paşa, geleneksel astronomi kuramına yaslanarak, gök cisimlerinin eğitimden meslek edinmeye, ahlaktan siyasete kadar pek çok alanda insan nefesine ve doğasına doğrudan etkilerinin olduğunu düşünmektedir. Nitekim Âşık Paşa, bu çerçevede örneğin Merih gezegeninin asıl etkisinin askerlik ve yiğitlik üzerinde olduğunu belirtirken, Merih'in aynı zamanda akıl ve iktidar konusunda da etkilerinin olduğuna dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda iktidarın güçle ortaya çıktığını hatırlatmakta olan Âşık Paşa, iktidar için sadece gücün yeterli olmadığını düşünüyor oluşundan olsa gerek, düşünce ve tedbir öğreten bir gökcismi olarak tavsif ettiği Müşteri yıldızının insan ömrünün son aşamasından bir önceki aşamada devreye girdiğini ve bu gezegenin asıl etkisinin de idare ve siyaset konusunda olduğunu belirtmektedir. Astronomik unsurların ve dinamiklerin insan doğası üzerindeki etkilerinden söz ederken Âşık Paşa, esasında gök cisimlerinin insanın ahlaki kapasitelerine olan etkilerine dikkatleri çekmektedir. Nihayetinde insanın dünyadaki varoluşuna anlam katan yegâne alan ahlak alanı olmak durumundadır.

Âşık Paşa, bir başka açıdan insan hayatını dört mevsim döngüsü içerisinde ele almaktadır. Bu doğrultuda bir yeryüzü varlığı olarak insan varoluşunun dünyanın mevsimsel döngüsüne benzer şekilde dört aşamadan ibaret olduğunu belirten Âşık Paşa, insan ömrünü, dört mevsime karşılık gelecek şekilde yirmişer yıllık dönemlere ayırmaktadır (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 409, 417). Söz konusu dörtlü tasnifte insan hayatının aşamaları gezegenimizin mevsimlerden oluşan dört evresine benzetilmektedir. Dörtlü tasnifin ilk yarısında insanın daha çok bedensel gelişimine odaklanan Âşık Paşa, insanın ilk yirmi yılının bahara benzediğini, bu dönemde insan vücudunun serpilip büyüdüğünü, kemiklerin ilikle dolduğunu, kuvvet ve sevincin fazlaşıp yüzünün güldüğünü belirtmektedir. Mevsimlerden yaz mevsimine karşılık gelen insan hayatının ikinci yirmi yıllık döneminde ise vücut dirayetli, kuvvetli olacaktır. Bilgi ve sanat da bu dönemde ortaya çıkmaktadır. İnsan hayatının ortalama seksen yıllık bir ömre tekabül ettiğine işaret eden Âşık Paşa, dörtlü tasnif içerisinde ikinci dönemin sona ermesiyle insan hayatının tam ortasına ulaştığına dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Âşık Paşa, insanın bedensel ve ruhsal gelişiminde kırk yaşın önemli bir eşik olduğunun altını çizerek kırk ile altmış yaş arasında insanın aklının olgun olduğunu, düşüncesinin sağlam olduğunu ve malının da çok olduğunu belirtir. Altmışla seksen yaş arasındaki dönemi ise, kış mevsimine benzeten Âşık Paşa, bu dönemde insanın belinin bükülüp saçının ve sakalının da ağardığını hatırlatır. Son dönem olan bu yaşlarda, vücudun şekli bozulmaya yüz tutar ve organlardan güç kuvvet gider. Dahası bu dönemde, kış zamanında karanlıkların fazla, aydınlığın az olması gibi; hüznün ve keder, neşe ve sevinçten daha fazladır (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 417 - 421).

Görüldüğü üzere, kozmolojik tasavvuruyla ahenkli bir konum içerisinde insani varoluşu ele almış olan Âşık Paşa, nihayetinde ay üstü âlem ile ay altı âlem bölümlenmesini esas alan Batlamyusçu ve Aristotelesçi bir evren tasavvuru içerisinde insanı ele almaktadır.

Evren tasarımını düalist bir yapıda serimleyen Âşık Paşa, insanın da ruh ve beden şeklinde ikili bir yapıdan müteşekkil olduğunu düşünmektedir. Nefs ve ruh kavramlarının yanı sıra Nous kavramını da bu noktada hatırlamak gerekir. Zira Nous bir anlamda tinsel olanla tensel olan arasındaki etkileşimin kendisiyle gerçekleştiği bir kavrama işaret etmektedir (Dönmez, 2015a, s. 42). Ruh ve beden bir etkileşim içerisinde olduklarını belirten Âşık Paşa, insani varoluşu ruhun beden üzerinde kat ettiği ve yedi konaktan ibaret olan bir yolculuk şeklinde tasarımılamaktadır.

3. Âşık Paşa'da İnsani Nefsin Bedendeki Varoluşunun Konakları

Garibnâme' de bir doğa varlığı olarak insanın doğa içerisindeki varoluş serüvenini tartışan Âşık Paşa, insan ömrünün yedi konaktan ibaret olduğunu belirtmektedir. İnsani nefse dair açıklamalarını öncelikle bebeklere ve çocuklara dair yaptığı gözlemlerle destekleyen Âşık Paşa, esasında bebeklik ve çocukluk dönemlerinin insan doğasının gelişim sürecinin takibinde önemli veriler sunmakta olduklarını düşünmektedir. Nitekim Platon'un da çocuklardaki hareketliliğe şu sözlerle dikkat çektiği görülmektedir: "...Çocuklarda görmüyor muyuz? Doğar doğmaz azgın bir canlılık içindedirler. Çoklarında hiç akıl yokmuş gibidir, birçoklarında da akıl pek geç gelir (Platon, 2002, s. 119). Nefsin bulunduğu her yere canlılık, hareket kattığını belirten Âşık Paşa, bebeklerin özellikle ayaklarının çok hareketli oluşundan yola çıkarak nefsin insan bedeninde ayaktan başlayarak yukarı bölgelere doğru çıkan bir aktif ilke olduğunu düşünmektedir. İnsan bedeninde yukarıya doğru çıkma eğiliminde olan nefis (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 73), bedendeki yolculuğunu **yedi konağa uğrayarak tamamlamaktadır**: "Cism içinde yidi menzil var tamâm / Her birinde var bu nefse bir makâm" (Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 1067).

Canlılık ilkesi olarak nefsin bedende yer bulacağı ilk merkezinin ayak olduğuna işaret eden Âşık Paşa, çocuğun dünyaya geldikten sonra gündün güne, aydan aya geliştiğini hatırlatır ve nefsin **ilk menziline** de çocuğun ayaklarının altı olduğunu belirtir. Bu anlamda, nefsin gövdedeki ilk durağı, ayakların altıdır ve süt emen çocuğun tepinmeleri de, beden ilk menziline olan bu nefsin ayakları menzil tutmuş olmasındandır:

"Çünkü tıfl oğlan gelür bu dünyaya / Ulalur gündün güne aydan aya
Ol zamân bu nefis dahı tende olur / Lîki tahtı ayag altında olur
Nefsün evvel menzili bu gevdede / Ayag altıdır hakikat iy dede
Şol depinmek kamusu andan-durur / Sanmagıl kim yaluñuz cândan-durur
Süd emen şol nâ-resîde oğlanuñ / Ayagındadır ol uhtın nefis anuñ
Anuñ-ıçun durmadın harket kılur / Kim bu nefis geldük yire harket gelür
Pes ayakdur nefsün evvel menzili / İlkin anda geldi urdı mahfili"

(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 1067).

İnsanın dünyadaki ilk dönemini bebeklik veya yetişkinlik öncesi süt emme dönemi olarak adlandıran Âşık Paşa, bu dünyada çocuğun dayandığı en büyük nimetin anne şefkati olduğuna dikkat çekmekte ve bu ilk döneminde insanın, varlığını sürdürebilmek için tamamıyla başkasına muhtaç olduğunun altını çizmektedir (Âşık Paşa, 2000, C. II/2 s. 903).

Âşık Paşa, nefsin **ikinci menzili**ni topuk ile diz kapağı arası olarak tayin etmektedir ki, nefsin incik, baldır denilen bu bölgeye gelişle birlikte çocuk, ayağa kalkıp yürümeye ve koşmaya başlayacaktır. Âşık Paşa'ya göre bu evrede incik, nefsin adeta atı konumunda olup, nefsin kuvvetinin yoğunlaştığı bölge haline gelmektedir. Söz konusu dönemde bedenın baldır bölgesi çok güçlü olduğundan çocuk gece gündüz yürüse de hiç yorulmamaktadır. Zira nefis, nerede bulunursa, orası güç merkezi olmaktadır. İnsan hayatının **ikinci döneminin** yürüyüp koşulan bir dönem olduğunun altını çizen Âşık Paşa, bu dönemi **oyun dönemi olan okul dönemi** olarak tarif etmektedir. İkinci dönemde insan, birinci dönemine göre önemli bir bedensel ve zihinsel gelişim kaydetmekte olup hareket kapasitesini artırabilmektedir:

“Geçdi bu kez nefis ikinci menzile / Yine vardı harket anuñla bile
Nefsün incükdür ikinci menzili / Geldi bu kez anda kurdı mahfili
Kuvvet-i nefis incüğe geldi bu kez / Hem yörür hem yügürür oldı bu kez
Kalkdı oğlan ayağa bindi durur / Kançaru virbir-iseñ yügrür varur
Sanki bu incükdedür nefsuñ atı / Zîra ol dem andadur nefis kuvveti
Nefs irişdük yir gerek kuvvet duta / Kuvvetinden hem anuñ kuvvet bite (...)
Çün bu nefis incükde baldırda-y-iken / Yügrür armaz dün ü gündüz uşbu ten”
(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 1067, 1069).

Bebeklik ve çocukluk dönemlerine tekabül eden ilk iki dönemden sonra insan varlığı daha ileri bir evrimsel gelişim göstererek üçüncü döneme ulaşmaktadır. Yiyip içme ve eğlence dönemi olarak tespit ettiği **ergenlik dönemini** insanın **üçüncü dönemi** olarak belirleyen Âşık Paşa, nefsin üçüncü menzili'nin baldır bölgesi olduğunu belirtmektedir. Öyle ki, çocuk, on dört yaşına geldiğinde nefis, **üçüncü menziline** yani baldıra ulaşmakta ve bu durakta nefis, dizin başında, uylukta olduğundan, yaşama isteği ve arzular artmaktadır. Dolayısıyla, Âşık Paşa, bu aşamada, aşk, oyun ve işret arzularının çoşacağını belirtmektedir:

“Tâ varınça oğlan on dört yaşına / Nefs çıkar uylug uçı diz başına
Çıkdı dizden nefis girdi uyluga / Bir gör andan dağı ne işler doğa
Nefsün uylukdur üçinçi menzili / Vardı bu kez anda kurdı mahfili
Nefs çün irdi uyluga basdı kadem / Ârzu vü işret kilur her dem-be-dem
Hem hevâ vü hem heves hem 'ayş u nûş / Kilur oldı her zamân her lahza cûş
'İşk u bâzî 'işret ü bûs u kenâr / Bitdi cândan gitdi ârâm u karâr
Tâ varınça nefis uylukdan bile / Bu gönül pervâz urur uçar bile

Bile varınça bu nefsuñ işleri / Fâsid işdür harket ü cünbişleri
 Çün yigirmi iki yaşa degdi hâl / Nefs oturdı tahta ilden aldı mâl
 İli uylukdur bu nefsuñ tahtı bil / Tahta kim otursa anuñ olur il
 Alur uylukdan harâc u harc ider / Tâ geçinçe bilden ol şöyle gider
 Nefs uylukda vü hem bilde-y-iken / Dün ü gündüz mefsede kovar bu ten”
 (Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 1069, 1071).

Âşık Paşa'ya göre nefis, uyluktan sonra **dördüncü menziline** bele ve göğüs-sırt bölgesine doğru yerleşmektedir. Bu dördüncü konakta, nefsin ülkesinin uyluk; tahtının ise bel olduğunu belirten Âşık Paşa'ya göre, yirmi ila kırk yaş arasını kapsayan bu dönemin başlarında, yani yirmili yaşlarda nefis, bele yerleşirken; kırka doğru yağrına, sırt ve göğüs bölgesine doğru çıkacaktır. Burada nefis, kolla birlikte fiziksel güçle kendini ortaya koyacaktır. Nefsin çok güçlendiği bu aşamada bazı kuvveti ortaya çıkar ki, insan bu dönemde sürekli yenmek ve tuttuğunu koparmak arzusunda olacaktır. Nihayetinde, yirmi ila kırk yaş aralığına tekabül eden bu dönemde nefis, tahtı ele geçirdiği için, beden ülkesinde de onun hükmü geçerli olacaktır. Nefsin dördüncü uğrağı olan bu dönemde vücudun kötülük meclislerinde vakit geçirmekte olduğunu belirten Âşık Paşa, yiğitliğin sona erdiği yaş olan kırk yaşını önemli bir eşik olarak değerlendirmektedir:

“Sîne vü yağrın-durur döndinçi evi / Anda varsa nefis olur yavlak kavi
 Bazular kuvvet dutar gürbüz olur / Bir kişi ol demde sankim yüz olur
 Ol zamân bu nefis urup dutmak diler / Hîç utuzmak dilemez utmak diler
 Sîne vü yağrın u bâzû nefis-ile / Biriküp kuvvet birikdürdi bile
 Cism anuñçun ol zamân kuvvetlüdür / Ger eyüdür kuvveti ger yatlıdur
 Ne dutarsa nefis ol uht muhkem dutar / Anuñ-ıçun dutduğun cümle utar
 Tâ ‘ömür kırka varınça bu kişi / Güce girüp işler olur her işi
 Hem bahâdurlık dahı kırka degin / Alplık içre kimseye virmez egin
 Zîra nefsuñ tahtı ol dem sînedür / Anuñ-ıçun dirligi pür kînedür
 Çünkü kırk yıl oldı nefş çıkdı dile / İmdi gel ondan bu kez ma’nî dile” (Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. I/2, s. 1071).

Âşık Paşa'ya göre, kırkıktan sonra ise nefis, merkezi dil olan **beşinci menziline** ulaşmaktadır. Nefsin bu beşinci durağında, söylemler, açıklamalar, yani retorik ön plana çıkacaktır. Bu menzilde nefsin bedendeki makamı dille birlikte kulak ve göz gibi duyuşal yetiler olmaktadır. Beşinci konakta nefsin yeri dil, göz ve kulak olması hasebiyle kırktan altmış yaşına kadar insan sürekli söylemek, işitmek ve görmek isteyecektir. Âşık Paşa, beşinci aşamayı aynı zamanda sertlik ve acelecilik dönemi olarak da belirlemektedir:

“Çünkü kırk yıl oldı nefş çıkdı dile / İmdi gel ondan bu kez ma’nî dile
 Dil-durur nefsuñ bişinçi menzili / Vardı bu kez anda kurdı mahfili
 Hem ‘ibâret hem ma’ânî hem beyân / Dildedür bu şerhü takrîr ol zamân

Nefs ol uht dilde kulakda gözdedür / Hem görür hem işidür hem sözdedür
 Kankı a'zâ kim aña nefis atlana / Cism içinde ol gerek kuvvetlene
 Sûretüñ bu nefis-iledür harketi / harket olduk yirde olur berketi
 Kırkdan altmış yaşa varınça tamâm / Dil kulag u göz-durur nefse makâm
 Söylemek görmek ü işitmek diler / Nefs ol uht bunlarda iş itmek diler
 Göz kulag u dil anuñ meydânıdur / Dirliği rahmânî ger şeytânîdür"
 (Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 1073, 1075).

Yirmi ila kırk yaş arasına tekabül eden nefsin beşinci konağında fiziksel gücün, bazı kuvvetinin yoğun olduğunu belirtmekle Âşık Paşa, sanki devletin iç ve dış güvenliğinin sağlanması için bu katmandaki insanlara görev verilmesini telkin etmektedir. Nitekim teorisi ve pratiğiyle Türk yaşam biçimini yansıtan alplik müessesesine özel önem veren ve ayrıntılı bir tasvirini ortaya koyan Âşık Paşa, toplumsal düzenin tesisi için sultanın güçlü olmasının gerekliliğini ısrarla vurgulamaktadır (Âşık Paşa, 2000, C. II/2, s. 549-561).

Âşık Paşa, insan ömrünün altmış ile seksen yaş aralığına karşılık gelen **altıncı konakta** nefsin bedendeki yerinin dilin daha üstü olan dimağ, beyin olduğunu belirtmektedir. Nefsin beden üzerindeki yolculuğunun altıncı evresinde duyuşal yetilerden daha çok artık akıl ve düşünce güç kazanmaktadır. Zira nefis, düşüncenin ve aklın evi olan beynin yanına yerleşmekte ve akılla nefis dost olmaktadır. Âşık Paşa'ya göre insan nefsi ve akıl birlikte olduklarında çeşitli fasid düşünceler ortaya koysalar da aynı zamanda evreni inceden inceye düşünmek şeklinde çok önemli bir kazanım da ortaya çıkmaktadır. Düşüncenin, bilimin, felsefenin daha yetkin bir şekilde ortaya çıkabileceği bir dönem olan altıncı evre, insanın entelektüel kapasitesinin zirve yaptığı bir dönem olmasının yanı sıra insanın varoluşsal kaygılar taşıdığı ve aynı zamanda mala mülke olan düşkünlüğünün arttığı bir döneme karşılık gelmektedir. Öyle ki, Âşık Paşa, nefsin altıncı evresini yaşayan insanların dünya malını çok sevip, ölümü unuttuklarına özellikle dikkat çekmektedir. Bu dönemde yaş altmışa ulaştığında aklın olgunlaşmasıyla birlikte nefsi tasa ve düşüncelerin de kapladığını belirten Âşık Paşa, kaybetme korkusuyla insanın hırs ve acele ile dünyada mal mülk biriktirmeye yöneldiğini düşünmektedir. Mal mülk biriktirmek, emir ve akıl verip sonucu bildirmek, bu dönemdeki insanların can attığı şeyler olup söz konusu dönemi yaşayan insanlar, mülkün sahibiymiş gibi davranıp dünyayı ele geçirmek arzusundadırlar. Âşık Paşa, bu devredeki insanların mülk ve otoriteye başkalarını ortak etmek istemeyeceklerinin de altını özenle çizmektedir.

"Çünkü 'ömr irdi bu kez altmış yaşa / Nefs batdı kayguya vü teşvişe
 Zira vardı beyniye çıkdı tamâm / 'Akl evinde taht urup dutdı makâm
 Nefsüñ altıncı evi beyni-durur / Endişe anda anuñ dîni-durur
 Çünkü beyni 'akl evidür fikri var / Nefs dahi hem vardı aña oldu yâr
 Niçe fâsid endişeler yir bile / Fikr iderler 'âlemi kıldan kıla
 Gâh uzak sağınç u gâh gussa vü gam / Yir bu nefis olmaz yire her dem-be-dem

Geh ogul kız gussası geh yaz u kış / Fâsid endîşeler oldı her dem iş
 Çünkü altmışdan geçer bu âdemî / Şâdıllıklar eksilür artar gamı
 A'zalar ma'zûl olur her pîşeden / Göz açamaz 'akl u cân endîşeden
 'Akl-ıla nefis ol zamânda yâr olur / Lîki seyri dükenür yir tar olur
 Çün kafâ baglu-durur kança gide / Gussa yimekdür işi ayruk n'ide
 Nefsüñ ol tîz buşduğı şundan-durur / Yiri tardur tarlığı andan-durur
 'Ömr irinçe seksene şöyle gider / Çünkü seksenden geçer bu kez n'ider" (Âşık
 Paşa, 2000, C. I/2, s. 1073, 1075).

Görüldüğü üzere Âşık Paşa, insan hayatının son evresi olan yedinci evreden bir önceki evre olan altıncı evrede insanın mülk ve iktidar tutkusunun çok yoğun bir dönem olduğunu ifade etmektedir. İnsanın mülk ve otoriteye karşı büyük bir eğiliminin olduğu altıncı evre, her birinin bir insan doğası kuramına yaslandığını varsaydığımız siyaset felsefeleri açısından da önemli bir döneme tekabül etmektedir. İnsanın küçükken oyunun peşinde olduğunu; gençliğinde ise, yeme içme ve eğlenceye yöneldiğini belirten (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 423) Âşık Paşa, bedensel gücün yoğun olduğu devreden sonra, akıl gücünün olgunlaştığı ayrı bir devreden söz etmektedir. Kırk yaşını önemli bir eşik olarak gören Âşık Paşa, ömrün son evresinden bir önceki evreyi, yöneticilik açısından daha uygun bir evre olarak değerlendirdiği görülmektedir. Dünyevi işlerin tedbiri açısından kırk ve altmış yaş arasını ideal bir yaş aralığı olarak değerlendiren Âşık Paşa, kamu düzeninin tesisi için fiziksel gücün yanı sıra olgun bir aklın da devrede olması gerektiğini düşünmektedir. Âşık Paşa, Platon gibi yönetenlerin yaşlılardan, yönetilenlerin gençlerden oluştuğu bir toplumsal modelin (Platon, 2002, s. 94) ideal model olduğunu düşünmektedir.

Nefsin bedendeki serüvenine yedi menzil tayin eden Âşık Paşa, **yedinci ve son durak olan ihtiyarlık** safına geçilmenin kaçınılmaz olduğunu hatırlatmaktadır. Seksen yaş sonrasına tekabül eden ve nefsin son aşması olan **yedinci konakta** nefis, başın üstüne doğru çıkmaya başlayacaktır. Nefsin bedendeki serüvenini ayaklardan başa doğru süren bir yolculuk olarak tasvir eden Âşık Paşa, son menziline nefsin entelektüel kapasitesinin de zayıfladığını düşündüğünden onun boş şeylerle uğraştığından ve adeta havada asılı kalmasından söz etmektedir. Son aşama olan bu aşamada nefis, yukarıya boşluğa, havaya yönelirken; beden ise toprağa doğru eğilmektedir:

“Ömr irinçe seksene şöyle gider / Çünkü seksenden geçer bu kez n'ider
 Nefs çıkar başdan u baş üzre durur / Çün hevâyîdür havâda taht urur
 Ol-durur nefsiñ yidinçi menzili / Vardı bu kez anda kurdı mahfili
 Nefs gidiçek harketi kalmaz tenüñ / Bile gider lezzeti her nesnenüñ
 Çünkü vardı geçdi bu kez sekseni / Çıkdı başdan düşdi şahsuñ süksüni
 Ten yire düşmek diler ü nefis uçar / El işe irmez ü gönülden geçer
 Nefs havâda ten yire düşmek diler / Anuñ-ıçun egilür bu kad iner
 İmdi gel bu kez 'acâyib nesne gör / Ol havâda nefis n'eyler anı sor

N'eyledügin n'itdügin eydem saña / Diñlegil bu ma'niyi batgıl taña
 Nefs ol uht kim ayag altında idi / Bî-günâh u pâk-idi zîbâ-y-idi
 Tâ ki sûret vardı seksen yaşına / Nefs ayakdan girdi çıkdı başına
 Geçdi taht urdı havâda oturur / hâl içinde hayr u şer iş bitürür" (Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 1077, 1079).

Nefsin son konağının bir bozuluş devresi olduğunun altını çizmekte olan Âşık Paşa, bedeniyle ve ruhuyla insan varlığının yetkinliğini kaybedeceği, bedenin toprağa karışmasıyla son bulacağı ruhun ise bedeni terk edeceği bir sondan söz etmektedir. Türk düşüncesinde insanın varoluşunu mesele edinen pek çok düşünür gibi Âşık Paşa da bedenin yetkinliğini kaybettiği son dönemin ayrıntılı bir tasvirini yaparken ölümün kaçınılmaz olduğunu ısrarla hatırlatmaktadır. Zira ruhun bir başka âleme doğru yolculuğunun hatırlatılması, insanın ahlaki yetkinliği amaçlamak dışında hayatına bir anlam katamayacağı kanaatine ulaşılmasına neden olmaktadır. Mesnevi'sinde yaşlı adamla hekim arasında geçen bir diyalogdan oluşan metaforik bir öyküye yer veren Mevlana da, yaşlılığın bedensel gücü geriletmediği gibi, akıl ve iradeye dayalı ruhsal kapasite geriliğine de yol açtığı belirtirken nihayetinde meseleyi insanın ahlaki ödeviyle ilişkilendirmektedir:

"Bir ihtiyar, hafızam yüzünden ben dardayım, dedi hekime. Hafıza zayıflığı yaşlılıktandır, dedi [hekim]. Gözüm de dedi, [ihtiyar], karanlıktan muzdarip. [Hekim] dedi, yaşlılıktandır ihtiyar. Sırtım, dedi ihtiyar, müthiş ağrıyor. [Hekim] dedi, a dertli ihtiyar, yaşlılıktandır. [İhtiyar] dedi, ne yesem hazm olmuyor. [Hekim] dedi, mide problemi de yaşlılıktandır. [İhtiyar] dedi, soluk alırken tıkanıyorum. [Hekim] dedi, evet nefes darlığı da olur. Yaşlılık gelip çatınca yüz türlü hastalık olur. [İhtiyar] dedi, behey ahmak, takılıp kaldın buna. Hekimlikten sadece bunu mu öğrendin sen? Behey aptal, Allah'ın her derde derman verdiğini öğretmedi mi aklın? Sen akılsız eşek, ayağının kısılığı ve yetersizliğin yüzünden yere saplanıp kaldın. Sonra hekim ona dedi, yaşın altmışa varmış. Senin bu öfke ve kızgınlığın da yaşlılıktan. Bütün meleke ve organların nazikleştikten, kendine hâkim olup sabretmen zayıflamış..." (Mevlana, 2013, C. II/3070-3084, s. 239, 240).

Metaforik öykünün işaret ettiği üzere Mevlana, insanın ihtiyarlık dönemini tartışırken esasında insanın kendisine hâkim olmasından söz etmekte ve meseleyi ahlaki bir bağlama oturtmaktadır. İhtiyarlık sürecinin ayrıntılı bir tasvirini sunan Âşık Paşa da ihtiyarlık evresinde insanın bedensel kapasitesinin yanı sıra zihinsel yetilerinde de bir gerileme olduğuna işaret ederken nihayetinde ölümün kaçınılmaz olduğunu hatırlatmaktadır. Ölüm hadisesi ile ruh asıl yeri olan göklere doğru yükselirken, beden ise asıl yurdu olan toprağa düşecektir. O halde insan hayatına ahlaki bir yetkinliğe ulaşma dışında bir amaç tayin etmek saçma olacaktır.

İnsan doğasına ilişkin açıklamalarını normatif bir ahlak kuramına yaslayarak ortaya koyan Âşık Paşa, esasında insanı insan yapan, bir başka ifadeyle onu diğer canlılardan farklılaştıran türsel ayırımına yoğunlaşmaktadır. Bu çerçevede insanın dilsel kapasitesi de üzerinde dikkatle durulması gereken bir mesele olmaktadır.

4. Söylemin ve Gücün İnsan Doğasındaki Kökenleri

İnsanın mahiyetine dair ortaya konulan “nâtik canlı” şeklindeki tanımın da işaret ettiği üzere, konuşma kapasitesi, kendisiyle insan varlığının türsel ayrımının belirlendiği, insanı diğer canlı türlerinden ayıran bir hususiyet olarak ele alınmaktadır. İnsani nefse türsel ayrımı veren niteliklerin akıl ve düşünce olduğunu belirten Âşık Paşa, bunun yanında söz ve yazının da insani nefse has bir nitelik olduğuna işaret etmektedir. Nefsin insan bedenindeki uğraklarından söz ederken nefsin beşinci menzili olarak dile yer vermiş olan Âşık Paşa, ayırt edici özellikler olarak sözün ve yazının insan varlığındaki yeri üzerinde özenle durmaktadır. Bu çerçevede Âşık Paşa, bedende sadece fiziksel gücün olmadığını, aynı zamanda retorik, dili kullanma kapasitesinin de başta siyaset olmak üzere hayatın pek çok alanını dönüştürecek şekilde insan için etkili ve güçlü bir araç olduğunu vurgulamaktadır. Öyle ki Âşık Paşa, bedendeki fiziksel gücün azaldığı ihtiyarlık döneminde söz ile güç takviyesine gidildiğini düşünmektedir. Nitekim Platon’un *Devlet* adlı eserinin hemen başlarında Kephalos’un ağzından aktardığı “Ben beden zevklerini kaybettikçe konuşmaya doymaz oldum” (Platon, 2002, s. 18) ifadesinin de hatırlattığı üzere, beden gücünden sonra dilin bir güç merkezi haline gelmesi, siyaset retorik ilişkisi açısından dikkatle üzerinde durulması gereken bir mesele olmaktadır.

Ruh ve beden düalizmi içerisinde insan varlığını ele alan Âşık Paşa, bedeniyle bu dünyaya ait olan insanın bedeninin bir işlevi olan dil ile ancak bu dünyadaki işlerini görebileceğini düşünmektedir. Bu çerçevede, Âşık Paşa, “Dil ile ancak dünya elde edilir; çünkü onunla pek az şey anlatılır.” (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 305) ifadesiyle dilin dünyayı elde etmek için bir araç olduğunu belirtmektedir. İnsani nefsin kendisini söz ile de açığa vurduğunu düşünen Âşık Paşa, sözün beşeri alanın dönüşümünde çok önemli ve güçlü araç olduğunu düşünmektedir.

Esas anlamıyla insanın kendisini can veya gönül ile gerçekleştirebileceğini düşünen Âşık Paşa, insanın sözle ilişkisinde gerçekleşecek bir ahlaki yetkinliğe de dikkat çekmektedir. Öyle ki o, sözün bazen yüzlere güzellik ve sevinç veren; bazen de gönülleri yıkan bir güç olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla, insanın söz ile yücelme potansiyeline sahip olduğunu ki, bu anlamda sözün zarif, ince ve nükteli olması gerektiğini belirten (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 399) Âşık Paşa’ya göre, itibar kazananlar, bunu söz ile elde ettiler; seçilenler de yine söz ile seçildiler. Nihayetinde Âşık Paşa’ya göre, insanoğlu söz ile yücelik kazandığı gibi; yine söz ile bütün âlemi ele geçirmektedir (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 345; C. II/2, s. 913). Nitekim Platon da insanın ahlaki pratiğiyle söz arasındaki ilişkiyi gündeme getirmekte ve sözün gücünün insanın ethosundan beslendiğine işaret etmektedir:

“...Peki ama, insanın sözü, söyleyişi neye uyar? İnsanın iyi ve kötü oluşuna değil mi?

-Doğru

Demek ki her şey, insanın anlatmak istediği şeyin emrindedir.

Evet

-Öyleyse, sözün müziğin, şeklin güzelliği, ritmin yerindeliği, bütün bunlar insanın saflığına bağlıdır. Saflık, derken de, budalalık demek istemiyorum.

İnsan tabiatını gerçekten iyilik ve güzellikle süsleyen bir düşünce olgunluğu demek istiyorum” (Platon, 2002, s. 84).

Garibnâme'de sözün kaynağına ve hedefine yönelik de ayrıntılı açıklamalarda bulunan Âşık Paşa, sesin ötesinde sözün aslı unsuru olan mânânın/anlamın göklerden geldiğini belirtmektedir. Böylelikle sözün ontolojisine dair metafizik bir kaynağa atıfta bulunan Âşık Paşa, söz ile yazı arasındaki ilişkiye de dikkat çekmekte ve ilahi emrin söze varlık vererek onu kâğıt üzerine yerleştirdiğinden söz etmektedir. Sözün kâğıtlara yazılarak işaretler haline geldiğini belirten Âşık Paşa, söz ve yazı arasındaki münasebeti insan bedeni ve ruhu arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Buna göre harf ve ses insan vücuduna benzetilirken mânânın da can olduğu belirtilmektedir. Söz ve yazı olarak ortaya çıkıncaya kadar mânânın gizli olduğunu belirten Âşık Paşa, gökten indiğini belirttiği mânânın inerken öncelikle insanoğlunun aklına inmekte olduğunu ifade etmektedir (Âşık Paşa, 2000, C. II/2, s. 527).

Âşık Paşa, ilahi bir kaynaktan geldiğini ve bu dünyada mânâ olarak öncelikle insan aklına nüzûl ettiğini belirttiği sözün, ses veya yazı olarak ortaya çıkıncaya kadar dokuz menzilden geçtiğini belirtmektedir. Buna göre söz, yazı olarak ortaya çıkıncaya kadar sırasıyla şu konaklardan geçmektedir: **Akıl, can, gönül, nefis, sırt, kol, el, parmak, kalem**. Sözün önce mânâ olarak Tanrı tarafından akla indirildiğini belirten Âşık Paşa'ya göre akıl, düşünme, tedbir, sanat ve işleme gibi şeylerden hangisini yapmak isterse bunu kendisinden cana göndermekte ve mânâ bir müddet can içinde eğlenmektedir. Bu noktada can ile gönül arasında bir ayrıma da giden Âşık Paşa, çirkin, güzel, iyi kötü ne olursa olsun canın o mânâyı gönle gönderdiğini belirtmektedir. Mânâ bir müddet de gönülde eğlenince gönül onu dışarıya vurmak/çıkarmak isteyecek ve gönül sonunda bu manayı nefse gönderecek ve bu aşamada mânâ nefiste artık görünmek isteyecektir. Akıl, can, gönül ve nefis şeklindeki güzergâhında ilerleyen mânâ nefisten sonra çatallaşan bir yolla karşılaşacaktır. Bu noktada mânâ, artık ya ele doğru bir eylem olarak ya da dile doğru bir söz olarak yoluna devam edecektir. İş/hareket halinde elde görünen veyahut söz halinde dilden çıkan mânâ, eğer hareket olmaya yönelmişse nefisten sırtta, omuz başına doğru gelip sırt ve omuzda güç oluşturacaktır. Zira sırt ve omuzda temerküz eden kuvvet, daha sonra sırt ve omuzdan kollara, oradan da ellere yayılmaktadır. Âşık Paşa, ister iyi olsun ister kötü olsun bütün hareketlerin/eylemlerin bir şekilde kolda gizlenmiş olduğunu ve koldan ele ve parmaklara ulaştığını düşünmektedir. Öyle ki, her bir iş, hüner ve sanat parmaklarda ortaya çıkmaktadır. Zira bütün çalgıların perdesini bilen parmakdır ve yine hesap ve düğüm de parmakla yapılır. Âşık Paşa, parmaktan sonra nihayet sıranın kaleme geldiğini belirtmektedir (Âşık Paşa, 2000, C. II/2, s. 529-547).

Yazıya dökülmemiş söze gelince bunun yerinin dil olduğuna dikkat çeken Âşık Paşa'ya göre akıldan nefse kadar olan süreçte söz ve iş yoldaş iken nefsten sonra söz ve eylemin birlikteliği sona ermekte ve takip edilen yol çatallaşmaktadır. Nefsten sonra iş/eylem, ele doğru yol alırken; söz ise dile doğru yönelmektedir. Âşık Paşa'ya göre söz nefisten sonra yüreğe yerleşmekte ve burada güç toplamakta iken sonrasında söz, akciğere ve göğse yerleşmektedir. Âşık Paşa, sözün akciğere yerleştiği aşamada insanın bağırarak istediğini veya sözün bir yele binmek istediğini belirtmektedir. Akciğere

nefes rüzgârı girince, söz hava üzerine binmek isteyecektir. Zira söz havaya binip akciğerden boğaza gelmektedir. Boğaz ise havayı boğan bir yapı oluşturduğu için söz boğazda düzenlenir. Sonrasında ise söz boğazdan geçerek ağza yayılmaktadır. Bu aşamada artık ses, o sözün elbisesi olmaktadır. Söze sestem elbise giydirilince, ağızda yayılan söz hayat bulur. Güzel ses ona güzel elbise olduğu için bütün kulakları kendine çeker. Söz, ses elbisesini giyince artık çıkmak için yönünü dışarıya çevirir. Bundan sonra da söz, ağız içinden dile gelir. Böylelikle sözün nihai konağı olan dokuzuncu konağı dil oluşturmaktadır (Âşık Paşa, 2000, C. II/2, s. 541-547).

SONUÇ

Garibnâme'de özgün bir kozmoloji ve insan tasarımı ortaya koymuş olan Âşık Paşa, bir doğa varlığı olarak insanın doğa içerisindeki varoluş serüveninin temel aşamalarını ayrıntılı bir şekilde betimlerken insan varoluşuna ilişkin bir tartışmayı mümkün kılacak metafizik bir çerçeveye yaslanmaktadır. Bu doğrultuda klasik dünyanın astronomi anlayışının bir gereği olarak gök cisimlerinin insan doğası üzerinde doğrudan etkilerinin olduğunu düşünen Âşık Paşa, çocukluktan yaşlılığına kadar sırasıyla Ay, Utarit, Zühre, Güneş, Merih, Müşteri ve Zühal gezegenlerinin insan doğasını şekillendirdiğini düşünmektedir. Âşık Paşa, aynı zamanda dünyanın mevsimsel döngüsü ile insani varoluşun döngüleri arasında da bir benzerlik ilişkisinin mevcut olduğunu düşünmektedir.

İnsani varoluşu ruh-beden düalizmi çerçevesinde tartışan Âşık Paşa, nefsin bedendeki varoluş serüvenini yedi menzilden ibaret bir yolculuğa benzetmektedir. Nefsin insan bedeninde kendisine merkez olarak seçtiği ilk menzilin ayaklar olduğunu, bebeklerin ayaklarının çok hareketli oluşuna ilişkin bir gözlemin de böylesi bir çıkarımı desteklediğini düşünen Âşık Paşa, nefsin insan bedenindeki yolculuğunun yukarıya doğru devam ettiğini belirtmektedir. Nefsin bedendeki ikinci durağını topuk ile diz kapağı arası olarak tayin eden Âşık Paşa nefsin incik, baldır denilen bu bölgeden sonra üçüncü konak olan baldıra ulaşmakta olduğunu ve bu durakta nefis, dizin başında, uylukta olduğundan, insanda yaşama isteği ve arzuların artacağını belirtmektedir. Âşık Paşa'ya göre nefis, uyluktan sonra bele ve göğüs-sırt bölgesine doğru yerleşmekle dördüncü konağına ulaşmış olmaktadır. Dördüncü konakta nefsin ülkesinin uyluk; tahtının ise bel olduğunu belirten Âşık Paşa, nefsin bedendeki dördüncü konağına ulaştığı yaş aralığının yirmi ila kırk yaş arası olduğunu ifade etmektedir. Yirmili yaşlarda bele yerleşen nefis, kırka doğru yağrına, sırt ve göğüs bölgesine doğru çıkacaktır. Âşık Paşa, kırkıktan sonra nefse merkezi dil olan beşinci bir menzil tayin etmektedir ki nefsin bu beşinci konağında insanın konuşma kapasitesi yetkinleşmektedir. Öyle ki kırktan altmış yaşına kadar insan sürekli söylemek, işitmek ve görmek istemektedir. Âşık Paşa, nefsin bedendeki altıncı konağını dilin daha üstünde yer alan dimağ, beyin olarak tespit etmektedir. Altmış ile seksen yaş aralığına karşılık gelen nefsin beden üzerindeki yolculuğunun altıncı evresi duysal yetilerden daha çok aklın ve düşüncenin güç kazandığı bir dönemdir. Nihayetinde yedinci ve son durak olan ihtiyarlık safına geçilmenin kaçınılmaz olduğunu hatırlatan Âşık Paşa, seksen yaş sonrasına tekabül eden ve nefsin son aşması olan yedinci konağın sonunda

nefs bedenden ayrılıp başın üstüne doğru çıkarak ölüm gerçekleşmekte beden ise toprağa karışmaktadır. İnsani nefsin varoluş evrelerine dair ayrıntılı bir açıklama seti ortaya koyarken tasavvuf düşüncesinin kavramsal şemasını da dikkate almış olan Âşık Paşa, esasında insanın bir ahlak varlığı olarak yetkinleşmesini öncelemektedir.

Âşık Paşa'nın insan ruhunun gelişimine dair çözümlerinin modern psikolojinin verilerine yaslanan antropolojik bir perspektiften farklı bir tartışma çerçevesi sunmakta olduğu görülmektedir. Ruha dair tartışmalarda ortaya çıkan birikim dikkate alındığında bunların felsefi düşünce açısından kıymetli olduğu aşikârdır. İnsani nefse dair çıkarımlarını rasyonel bir açıklama modeline dönüştürme çabası içerisinde olduğunu düşündüğümüz Âşık Paşa'nın insan ruhunun gelişim aşamalarına dair açıklamalarını bir takım gözlemlerle güçlendirmek istediği görülmektedir. İnsani nefse dair yürütülen bir tartışmanın ihtiyaç duyduğu tümelliği de dikkate aldığını var saydığımız Âşık Paşa'nın insani nefse dair açıklamalarının ahlak felsefesinden siyaset felsefesine, eğitim felsefesinden bilgi felsefesine kadar felsefenin pek çok disiplinin tartışma konularıyla doğrudan teması sağlayacak tümel bir bakış açısını hedeflediği söylenebilir. Söz konusu tümelliğin felsefenin insana yönelen özel bir disiplini olan felsefi antropolojinin ihtiyaç duyduğu kuşatıcı bakış açısını temin noktasında da önem arz etmektedir. Nihayetinde Âşık Paşa'nın nefis öğretisi, Türk düşünce tarihinde ortaya konulmuş antropolojik tartışmaların yeniden değerlendirilmesi açısından çok önemli imkânlar sunmaktadır. İnsan doğasına ilişkin çözümlene modellerinin ontolojik, epistemolojik ve değerleri birlikte kuşatan varsayımlara sahip olduğu dikkate alındığında Âşık Paşa'nın nefis teorisi Klasik Türk Düşünesi açısından önemli bir tartışma başlığı oluşturmaktadır. Kültür bilimleri, tarih bilimleri veya tinsel bilimler şeklinde tanımlanan alanın süreklilik ilişkisini gerçekleştirecek şekilde bir gelenek içerisinde vücûd bulabileceği dikkate alındığında Âşık Paşa'nın insana dair dolaysız bir şekilde ortaya koyduğu açıklamalarının Türk düşüncesinin dinamik bir düşünce haline gelmesi konusunda önemli açılımlar sağlayabilecektir. Âşık Paşa'nın nefis ve ruh anlayışını insani nefis bağlamında ele alan bu çalışma, Âşık Paşa'dan hareketle Türk-İslam düşüncesinde mevcut olan antropolojik kuramların bir gelenek içerisinde yeniden tartışılmasını ve üretilmesini teklif etmektedir.

EXTENDED ABSTRACT

Âşık Paşa (1272-1332), the author of *Garibnâme*, which we can consider as one of the few founding texts of the classical period Turkish thought, is an important thinker who lived in a remarkable historical cross-section in terms of Turkish-Islamic civilization. Âşık Paşa's *Garibnâme*, which has revealed a human understanding directly related to the cosmological design of the period in which he lived, is an original anthropological text. Âşık Paşa, who has revealed an original cosmology and human design in *Garibnâme*, takes the materials of his systematic thought from his own cultural basin, like every thinker. Âşık Paşa, who assigns a position to human being between the earth and the sky, presents a system of thought that deals with the human in his holistic experience. He discusses the human with concepts such as nafs, soul, esprit, and heart. It can be said that mysticism, as a common way of thinking in the Anatolian

geography, provides a basic orientation to the thought system of Âşık Paşa. The present study aims to draw attention to the unique spirit understanding of Âşık Paşa in *Garibnâme* with the encompassing method of philosophical anthropology.

Âşık Paşa describes in detail the basic stages of human existence in *Garibnâme*. He leans on a metaphysical framework that will enable a discussion on human existence. In this direction, Âşık Paşa, who thinks that celestial bodies have direct effects on human nature as a requirement of the classical world's understanding of astronomy. He thinks that the celestial bodies which are Moon, Mercury, Venus, Sun, Mars, Jupiter, and Saturn, shape respectively human nature, from childhood to old age. Âşık Paşa also thinks that there is a similarity relationship between the seasonal cycles of the world and the cycles of human existence. Âşık Paşa, who discusses human existence within the framework of soul-body dualism, likens the adventure of existence of the soul in the body to a journey consisting of seven destinations. Âşık Paşa, thinks that the first destination chosen by the soul as a center for itself in the human body is the feet. Âşık Paşa has some observations about babies' feet being very mobile supports such an inference. He thinks that the soul's journey in the human body continues upwards. Âşık Paşa, determined the second stop of the soul in the body as between the heel and the kneecap. He states that the soul reaches the calf, which is the third mansion after this region called the shin, the calf, and since the soul is at the head of the knee and the thigh, the desire to live and desires will increase in man. According to Âşık Paşa, the nafs reaches its fourth destination by settling towards the waist and chest-back area after the thigh. According to Âşık Paşa, the soul settles in the thigh and waist in its fourth range. Âşık Paşa states that the age range in which the soul reaches its fourth place in the body is between twenty and forty years old. The nafs, which settles in the waist at the age of twenties, will protrude towards the back and chest area towards the forty. After forty, Âşık Paşa assigns a fifth range, which is the central language, to the soul, and in this fifth mansion of the soul, the speaking capacity of man becomes competent. People, from forty to sixty, want to say, hear, and see all the time. Âşık Paşa, who presents his explanations about human nature by basing it on a normative moral theory, focuses on the species distinction that makes man human, in other words, differentiates him from other living things. In this context, the linguistic capacity of human beings is also an issue that needs to be carefully considered. Âşık Paşa defines the sixth ranges of the soul in the body as the brain, which is located above the tongue. The sixth phase of the soul's journey on the body, which corresponds to the age range of sixty to eighty, is a period in which the mind and thought gain strength rather than the sensory faculties. At the end of the seventh mansion, which corresponds to the age of eighty and is the last stage of the soul, the soul leaves the body and rises above the head, death occurs, and the body merges with the soil.

Âşık Paşa, who also considered the conceptual scheme of mysticism while presenting a detailed set of explanations about the existence stages of the human soul, in fact prioritizes the perfection of human as a moral being. Âşık Paşa, who presents a detailed description of the old age process, points out that there is a regression in the mental abilities as well as the physical capacity of the person at the old age stage, and

reminds that death is inevitable in the end. With the event of death, the soul will rise to the sky, which is its original place, while the body will fall to the earth, which is its original home. It would be absurd, then, to assign a purpose to human life other than the attainment of moral perfection.

It is seen that Âşık Paşa's analyzes on the development of the human soul present a different discussion framework from an anthropological perspective based on the data of modern psychology. Considering the knowledge that emerged in the discussions about the soul, it is obvious that these are valuable in terms of philosophical thought. It is seen that Âşık Paşa, who we think is in an effort to transform his inferences about the human soul into a rational explanation model, wants to strengthen his explanations about the developmental stages of the human soul with some observations. It can be said that Âşık Paşa's explanations on the human soul, which we assume take into account the universality required by a discussion on the human soul, aim at a universal perspective that will provide direct contact with the discussion topics of many disciplines, from moral philosophy to political philosophy, from the philosophy of education to the philosophy of knowledge. The said universality is also important in terms of providing the encompassing perspective needed by philosophical anthropology, which is a special discipline of philosophy oriented towards human beings. Ultimately, Âşık Paşa's doctrine of nafs offers very important opportunities in terms of re-evaluating the anthropological debates that have been put forward in the history of Turkish thought. Considering that the analysis models of human nature have ontological, epistemological and assumptions surrounding values together, Âşık Paşa's theory of soul constitutes an important topic of discussion for Classical Turkish Thought. Considering that the field defined as cultural sciences, historical sciences or spiritual sciences can come into existence in a tradition in a way that realizes the continuity relationship, Âşık Paşa's statements about human beings will provide important openings for Turkish thought to become a dynamic one. This study, which deals with Âşık Paşa's understanding of soul, proposes the re-discussion and production of anthropological theories in Turkish-Islamic thought.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2018). *Ruh üzerine*, (Ö. Aygün - Y. Gurur Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Arslan, A. (1999). *İslam felsefesi üzerine*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Âşık Paşa. (2000). *Garib-nâme I/1, I/2, II/1, II/2*, (Tıpkıbasım, karşılaştırmalı metin ve aktarma), [Haz.] Kemal YAVUZ, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 764/1.
- Bolay, S. H. (2011). *Osmanlı düşünce dünyası*, Ankara: Akçağ yayınları.
- Mevlâna. (2013). *Mesnevi*, (D. Örs – H. Kırlangıç, Çev.). Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 216.
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma felsefe sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Dönmez, S. (2015a). *Emanet ahlaki, Türk ahlak felsefesine giriş*, Adana: Karahan Kitapevi.
- Dönmez, S. (2015b). *Keşfedilmeyi bekleyen medeniyet: Felsefenin Batı dışı referanslarına eleştirel bir katkı*, Adana: Karahan Kitapevi.
- İbn Sina. (1952). *Risale fi ma'rifet en-nefs en-natik ve ahvaliha*, (Ahval en-Nefs içinde nşr.: Ahmed Fuad el-Ehvani), Kahire.
- Kut, G. (1991). Âşık Paşa, *İslâm ansiklopedisi* (C. 4, s. 1-3). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutluer, İ. (2000). İlmü'n-Nefs. *İslâm ansiklopedisi* (C. 22, s. 148-151). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutluer, İ. (2018). Ruh (Felsefe). *İslâm ansiklopedisi* (C. 35, s. 193-197). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özden Ö. – Elmalı O. (2015). *Yeniçağ felsefesi tarihi*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi
- Özden Ö. (2017). *İslâm felsefesi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat
- Özden Ö. (2020). *Türk düşünce tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat
- Platon. (2002). *Devlet*, (S. Eyuboğlu – M. Ali Cimcoz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ryle, G. (2011). *Zihin kavramı*, (S. Çelik, Çev.). İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Türker, Ö. (2006). "Nefis" (İslam Düşüncesi). *İslâm ansiklopedisi* (C. 32, s. 529-531). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ S. (2006). "Nefis" (Tasavvuf). *İslâm ansiklopedisi* (C. 32, s. 526-529). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

NÜZUL EMİNİ EL-HÂC AHMED AĞA'NIN SERVETİ ÖRNEĞİNDE 18. YÜZYIL İSTANBUL'UNDA ZENGİN OLMAK

THE WEALTH OF NÜZUL EMİNİ AL-HAJJ AHMAD AGHA OR BEING RICH IN THE 18TH-CENTURY ISTANBUL

Fadimana FİDAN* Öz

18. yüzyıl savaşların, toprak kayıplarının, iç borçlanmanın ve yeniliklerin yaşandığı bir dönem oldu. Özellikle savaşlardan doğan mali bunalım nedeniyle paraya duyulan ihtiyaç hem merkezde hem de taşrada servet sahiplerinin askerî kadrolarda yer almasını sağladı. Bir süre kendisinden yararlanan bu kişilerden bazılarının malları yine mali nedenlerle devlet tarafından el konuldu. Ahmed Ağa da 1736-1739 yılları arasında gerçekleşen Osmanlı-Rus Harbi'nde nüzul emini olarak görevlendirilmişse de daha öncesinde İstanbul'da faal bir tüccar, elde ettiği sermayeyi kırsalda ve şehirde yatırım yapmış emlak zengini bir adam, çuka kârhanesi nazırı, bir mültezim ve dağıttığı vadeli borçlarla bir bankerdir. Yüzyılın birçok özelliğini gösteren Ahmed Ağa'nın bu serveti nüzul emini olmasını sağlamış ancak savaşın bitimini göremeden 1737'de vefat etmiş ve akabinde malları devlete borcu olduğu ifade edilerek müsadere edilmiştir. Bu çalışma savaş, barışı ve İstanbul'daki devlet yatırımlarını görmüş bir adamın nüzul eminliğini irdelemekte, bu göreve getirilemeden önce nasıl yaşıyordu ve niçin bu göreve getirildi? soruları üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu örnek sayesinde hem 18. yüzyılın çok özellikli bir bireyi tanıtılacak hem de devletin zengin kesimlerden yararlanma şekli ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler

18. yüzyıl, Nüzul, Emin, Muhallefat,
Ahmed Ağa, Servet

Keywords

18th Century, Nüzul, Emin,
Inheritance, Ahmed Agha, Wealth

Abstract

For the Ottoman Empire, the 18th century was an era of warfare, loss of territories, domestic borrowing and innovations. The need for money especially due to the financial depression brought by warfare ensured that wealth owners take positions in the military forces both in urban and rural settlements. Due to financial reasons, the State seized the goods of some of these persons, who were utilized for some time. Before being appointed as a nüzul emini, an official who was responsible for the provision of food for the army, during the Ottoman-Russian War of 1736-1739, Ahmad Agha was an active tradesman, a real estate-rich who made urban and rural investments, a haircloth factory supervisor, a taxman and a banker lending time loans. Displaying many characteristics of the century, his wealth enabled him to become a nüzul emini but he died in 1737 before seeing the end of the war and then his properties were confiscated on the grounds that he was indebted to the State. The present study examines the nüzul emini office of a man who saw the war, the peace and the State investments in Istanbul, and focuses on the questions of how he lived before he was appointed to this office and why he was appointed. Based on this example, the study will both introduce a versatile individual of the 18th century and also reveal how the State utilized the wealthy.

* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu
Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi Tarih Bölümü
ffidan@kmu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5613-2334
Karaman/KONYA

Gönderim Tarihi: 27/07/2021

Kabul Tarihi: 05/10/2021

GİRİŞ

Osmanlı Devleti 18. yüzyılda önceki dönemlerden kalma mali sıkıntılarla baş etmek üzere çare üretme dönemine girdiği gibi aynı zamanda Batı ve Doğu'da bir dizi savaşa da girişti. Yüzyılın ilk savaşı Prut (1711) ile Rus Çarı'na karşı bir başarı sağlandı, Venedik ve Avusturya'ya karşı yapılan savaş ise kısmi başarılarla Pasarofça Antlaşması'yla (1718) son buldu. Sonrasında Rusların yıkılmakta olan Safevilerden pay alma umutlarına son vermek amacıyla İran tarafında (1723-1727) başlayan süreç ise tam anlamıyla sonuçlanamadı ve yeniden bu tarafa açılacak bir savaş Patrona Halil İsyanı'nın nedenlerinden biri oldu. Yine aynı yüzyılda Rusya-Avusturya ittifakına (1736-1739) karşı girişilen savaşta Osmanlı başarı sağladı ve kaybedilen topraklar geri alınabildi (Mcgowan, 2006, s. 765). Ancak hem bu savaşlar hem de bir yüzyıl önceki seferlerin hazineye olumsuz yansması iç borçlanmayı gerektirdi. Sefer hazırlıkları için yapılan masraflar, padişahların sık sık değişmesi nedeniyle dağıtılan cülus bahşişleri yaşanan mali sorunlardan bazılarıydı (Aktepe, 2016, s. 9). Bu savaşlar hazineyi yeterince çıkmaza soktuğu için devlet, çeşitli iç borçlanma yöntemlerini devreye soktu. 16. yüzyılın ilk yarısına kadar fetihlerin sağladığı ek gelir sayesinde devlet maliyesi gücünü korumaktaydı. Bu devrede bankerlerden ve devlet adamlarından borçlar alınmışsa da devletin bunu ödeyecek kabiliyeti vardı. Yüzyılın sonlarına doğru mali sıkıntıların baş göstermesi iltizamın yaygınlaşarak 17. yüzyılda iç borçlanma yöntemi olarak kullanılmasına neden oldu. Ancak iltizam müzayedelerinde istenilen peşin miktarın artırılması çeşitli iş ortaklıklarını beraberinde getirdi. Girişimcilerle sermaye sahiplerinin yanı sıra bu ortakların arasında mukataa gelirlerini toplayacak ve vergi kalemini küçük parçalara ayırarak taşeronlara devredecek kişiler bulunmaktaydı. Yüzyılın sonlarına doğru uzun vadeli bir iç borçlanma yöntemi olarak malikâne devreye sokuldu. Malikânecinin hayatı ile sınırlandırılmış bu borçlanma tipinde yine peşin miktarın yüksek oluşu aynı iltizamda olduğu gibi güçlü sermayedarların varlığını gerekli kıldı ve özellikle İstanbul sarrafları giderek güçlerini artırdı (Pamuk, 2010a, s. 135-138).

Devlet 18. yüzyılda hazinenin gelirlerini artırmak için çalışılmakta ise de hepten kötü bir gidiş söz konusu değildi. Nitekim uzun savaşlardan sonra *"yatışma ve durgunluk"* döneminde (Emecen, 2018, s. 87) hazinenin dolması için tasarruf tedbirleri uygulanmaya çalışıldığı gibi yüzyılın ilk yarısında İstanbul'da yünlü, ipekli ve pamuklu dokuma manifaktürleri, çini, basma, diba ve kemha imalathaneleri kuruldu. Devlet yatırımları sayesinde genişleme özelliklerini haiz dönemde çeşitli müteşebbisler bu manifaktürleri devletin verdiği sermaye desteği ile devrıldı (Genç, 2007b, s. 256-259). 18. yüzyılın en büyük yatırımlarından biri olarak yünlü ve ipekli manifaktürlerine devlet özen gösterdi, bu işletmelerin kurulmasını devlet politikası hâline getirdi. Nitekim İngiliz, Fransız ve Venedik dokumalarıyla mücadele etmek, ithalatı azaltmak maksadını güden bu işletmelerden ilki 1703 senesinde Edirne ve Selanik'te açılan yünlü işletmelerdi. İşletmelerin açıldığı senede isyanın patlak vermesi ve taht değişikliği bu girişimi başarısız kıldı. Ancak dokuma ihtiyacını gidermek isteyen devlet bu teşebbüslerinden vazgeçmedi ve İstanbul'da 1709 senesinde açtığı dokuma manifaktürü ile bu politikayı devam ettirdi. Aynı senede devlet işletmeleri

arasında en uzun ömürlülerinden biri olan yelken bezi manifaktürü açıldı. Diğer bir manifaktür ipekli dokuma üzerine 1720 yılında İstanbul'da açıldı. Elit tabakanın talebinin yüksek olduğu bu dokuma çeşidinin ithalatını azaltmak hedeflendi ve pazara yönelik faaliyet göstermesiyle bu teşebbüs devlet teşekküllerinin öncüsü oldu (Genç, 2007a, s. 240-255). Durgunluğun bir parçası olan Lale Devri'nde (Emecen, 2018, s. 87) İstanbul'da inşa edilen köşk ve bahçelerde yapılan eğlenceler, İran üzerine açılan sefer ve ağırlaşan vergilerin (Aktepe, 2016, s. 10-14) varlığı; tulumbacılık teşkilatı, matbaa, çini fabrikası gibi kurumların ihdas edilmesinin (Aktepe, 2016, s. 45) önüne geçti ve Patrona Halil İsyanı'nın yaşanmasına sebep oldu.

Bütün bunlar yaşanırken bu yüzyılın ticaretinde yeni bir zümre bulunmaktaydı. Öyle ki 17. yüzyıldan itibaren siyasi şartların etkisiyle yabancı devletlerin elçi ve konsoloslarının himayesinde müste'min tüccar sınıfı ortaya çıktı. Müste'min ile diğer kişiler arasındaki iletişimi tercüman olarak gayrimüslim Osmanlı tebaası sağladı. Devletlerine tanınan kapitülasyonlardan yararlanarak ticaret yapan bu sınıfın himayesindeki Osmanlı vatandaşı gayrimüslimler de aynı haklardan yararlanmak suretiyle ticaret yapmaya başladı ve bunlara beratlı tüccar adı verildi. Bu sınıftaki tüccar Osmanlı tüccarına nazaran az vergi verdiği için daha fazla kâr elde etmekteydi (Bağış, 1998, s. 27-28; Keleş, 2011, s. 51-52). Bunun dışında berat almadan konsolosluk hizmetine giren Osmanlı gayrimüslim vatandaşları da yok değildi. Bu sebeple III. Ahmed ve daha sonra III. Selim çeşitli tedbirler alarak bu konunun ıslahı için çalışmışlarsa da kalıcı bir çözüm üretmemişlerdi (Allahverdi, 2012, s. 170).

Çalışmanın konusu olan Ahmed Ağa 18. yüzyılın ilk devresindeki savaş, iç borçlanma, açılan işletmeler, tüccar ilişkilerinin hemen hepsine yerleştireceğimiz bir örnektir. Zira mültezimlerle iş ortaklığı kurması, çuka kârhanesinde nazır olması, üst düzey kişilerle ve tüccar sınıfı ile girdiği borç anlaşmaları bu yüzyılın özelliklerini yansıtmaktadır. Son olarak nüzul emini olması sıralanan özelliklerinden kaynaklı olsa gerektir. Nitekim Ahmed Ağa 18. yüzyılda açılan savaşın pek çok ihtiyacını karşılayacak maddi birikime sahip İstanbul zenginlerinden biridir. Doğrusu Ahmed Ağa'nın sermaye sahibi bir tüccar, Biga mukataasının iltizamını alan bir mültezim ve banker özelliklerini taşıyan bir finansör olması savaşın giderlerinde paydaş olma ihtimali üzerine görevlendirildiğini düşündürmektedir. Ahmed Ağa'nın bu özelliklerini öğrenebildiğimiz kaynaklar muhalefât kayıtları, meslekî sorumluluğu ile ilgili birkaç belge, alacaklarının kaydedildiği zimmet defteri ve nüzul emini defterleridir¹. Diğer taraftan nüzul emini ile ilgili müstakil bir çalışmaya tesadüf

¹ Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde (BOA), 1614-1832 yıllarını kapsayan 113 adet nüzul emini defteri bulunmaktadır. Bkz. (T.C. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Araştırma Rehberi*, 2010, s. 156-157). Bu defterlerde sefer ve padişahın avları sırasında divan ahalisine, merkez ordusuna, kale muhafızlarına, Kırım Hanlarına ve daha pek çok kişiye dağıtılan tayinatların (ekmek, arpa, ot, pirinç, saman, yağ, et vs.) nereden ne miktarda alındığı, tayinat bedelleri, nakliye ve ekmek pişirme ücreti gibi çeşitli masraflar yer almaktadır. Ahmed Ağa'nın nüzul emini sırasında da bir nüzul emini defteri düzenlenmiştir. Defterde "Nüzul Emini Ahmed Ağa mârifetiyle mubâyaaası ferman buyurulan zehâirin iskelelerde mevcudu ve İsakçı ve Babadağı vesair mahallerde teslimâtı ve bakayası için vilâyet tarafından gelen defâtir ve urûz ve mahzarların hülâsasıdır." bilgisi yer almaktadır. Bkz. (BOA, D.MKF.NZE.d., 31847, s. 2-4, (29 Za. 1149).

edilememekle beraber Osmanlı Devleti'nin sefer organizasyonu hakkında yazılan pek çok eser içinde askerin iâşesi hakkında bilgi verilmekte, iâşenin temini ve dağıtımı hususunda görevlendirilen nüzul eminlerinden bahsedilmektedir. Söz konusu çalışmalarda nüzul eminleri savaş içerisinde aldıkları görevler hasebiyle sınırlı bir anlatımdadır². Yapılan çalışma ise nüzul eminliği konusunu tamamen resmetme iddiasında olmayıp bir giriş mahiyetindedir. Ahmed Ağa da bütün nüzul eminleri için geçerli bir portre değildir. Ancak Ahmed Ağa'nın 18. yüzyılın ilk devresindeki Osmanlı-Rus Harbi'ndeki nüzul eminliği, devletin iç borçlanma teşebbüsleri ile ilişkisi, bu dönemde açılan işletmelerdeki rolü ve ticarî hayattaki faaliyetleri hakkında elde edilen bilgiler nüzul eminlerinin kimliğini yansıtmada Ahmet Ağa'yı iyi bir örnek haline getirmektedir. Çalışmada Ahmed Ağa'yı en son görevlendirildiği sınıf içine konumlandırmak için öncelikle nüzul eminleri kimlerdi, kimler arasından seçilirlerdi, hangi görevleri yerine getirilerdi? sorularına cevap verilerek, atama ve azledilme nedenleri ifade edildi. Son olarak Ahmed Ağa'nın nüzul eminliği, sosyal ve iktisadî hayatı incelendi.

1. NÜZUL EMİNİNİN GÖREV SINIRLARI

Ordu seferberliği ve orduya katılanların ihtiyaçlarının karşılanması noktasında uzun ve seçkin bir tarihe sahip Osmanlı Devleti'nin (Aksan, 1995, s. 1) giriştiği savaşlarda başarısının önemli bir ölçütü askerin iâşesinin tedarik ve dağıtım organizasyonundaki tecrübesiydi (Murphey, 2007, s. 123). Devlet, seferlerde ordunun ihtiyacı olan her türlü iâşe malzemesinin toplanmasında sistemli davranmakta (Yıldız, 2006, s. 163), beklenmedik durumlar için planlar hazırlamaktaydı (Murphey, 2007, s. 87). Elbette bu planların başarıya ulaşması azimle çalışan görevlilere bağlıydı. Aksi takdirde iâşesini tam olarak alamayan askerler firar etme eğilimi içine girebilmekteydi³ (Murphey, 2007, s. 118-119). Bunları engelleyebilmek için devlet; üretim, taşıma, depolama organizasyonda ve özellikle hububatın tedarik edilmesinde büyük çaba sarf etmekteydi (Aksan, 1995, s. 2).

Osmanlı Devleti, herhangi bir yere savaş açmayı planladığında, ülkedeki hububat ürünlerinin bol ya da çok olmasıyla yakından ilgilenirdi. Seferin başarısı ikmal sisteminin iyi işletilebilmesiyle, hareket hâlindeki ordunun hem kendi hem de hayvanlarının ihtiyaçlarının karşılanmasıyla doğrudan ilgiliydi (İnalçık, 2000, s. 139). Bu minvalde devlet, ordunun iâşe ihtiyacı başta olmak üzere farklı sefer giderlerini 16. yüzyıldan itibaren şer'i kaideler çerçevesinde "*avarız-ı divaniye*" adındaki vergilerle karşılamıştı (Polat, 2018, s. 829). Avarız, harp gibi olağanüstü hâllerde mal ve hizmet

Ayrıca Ahmed Ağa'nın vefatını müteakip nüzul emini olarak Süleyman Efendi'nin atandığı anlaşılmakta olup onun zamanında satın alınan zahireye dair bir icmal defteri tutulmuştur. Bkz. (BOA, D.MKF.NZE.d., 31851, s. 2-20, (29.12.1150).

² Bu çalışmalardan bir kaçısı şu şekildedir: (Yıldız, 2006; Ertaş, 2007; Sevinç, 2010; Genç, 2013; Gökpınar, 2013).

³ Böyle bir olay 1772 senesinde Tutrakan muhafazasında yaşandı. Tutrakan Muhafızı Dağıstani Ali Paşa'nın ifadesine göre nüzul emini Rusçuk'ta firar ettiğinden muhafaza olan askerin tayinatları da verilememişti. Bu yüzden askerler firar etmeye başlamışlardı. Paşa, sorunun halli için bir nüzul emini vekili tayin edilmesini istihdam etmişti. Bkz. (BOA, C.AS. 860/36836, 19 Za. 1185).

olarak hükümet tarafından ahaliden alınmaktayken devletin para ihtiyacının artmasına bağlı olarak nakdî olarak talep edilmeye başlandı. Ancak ordunun mal ve hizmete olan ihtiyacı (McGowan, 1981, s. 1327) nüzul, sürsat ve işira (mubayaa) yöntemlerini devreye soktu. Bu üç yöntemden nüzul un ve arpa; sürsat un, ekmek, arpa, koyun, yağ, bal, odun ve saman olarak alınmaktaydı (Güçer, 1964, s. 67). Mubayaa ile de halkın elindeki hububat yerel piyasa fiyatları üzerinden satın alınırdı (İnalçık, 2000, s. 139). İaşe temininde uygulanan bu yöntemler zaman içinde farklılar göstermiş 16. Yüzyılda nüzul sınırlı kalmış, sürsat hemen hemen hiç uygulanmamış, 17. yüzyılda her üç yöntem de uygulanmıştı. 18. yüzyılın başlarında nüzul ve sürsat uygulanmakla beraber seferlerde sınırlı seviyelerde kalmış, iaşe temininde genellikle mubayaa yöntemi kullanılmıştı (Polat, 2011, s. 162-163). Yöntemler farklı olsa dahi tedarik edilen zahirenin menzillerde ordunun varmasından önce hazırlanması ve muhafaza edilmesi gerekmektedir. Özellikle beşerî ve doğal sebeplerle zahire tedarikinde yaşanabilecek sorunlara karşı devlet zahire stoklamaktaydı (Sevinç, 2010, s. 200). Bu organizasyonda çok sayıda görevli çalışmaktaydı. Kazalarda mubayaa mübâşirleri, iskelelerde iskele eminleri ile ambar eminleri zahire tedarik edilmesi, stoklanması ve dağıtılmasından mesul tutulmuşlardı (Gökpınar, 2013, s. 215). Bu görevlilerden başka arpa emini, ekmekçibaşı ve kasabbaşı da ordunun gıda maddelerinin temininden sorumlu olan memurlardı (Genç, 2013, s. 77). Ambarlarda özenle muhafaza edilen gıda maddelerinin yeniçeri ve saraylılara hakkaniyetli bir şekilde dağıtımını nüzul emini yapmaktaydı (Aksan, 1995, s. 3; Murphey, 2007, s. 83-84; Ertaş, 2007, s. 149-150).

Genellikle malî ve askerî konulardan anlayan kişiler arasından seçilen nüzul emininin en önemli özelliği güvenilir ve tecrübeli olmasıydı. Zira Musul Seraskeri Vezir Köprülüzâde Abdullah Paşa maiyetine nüzul emini olarak görevlendirilen Erzurum eski Gümrük Emini Ebubekir'in "*mu'temed ve mustakîm ve sadâkat-kâr ve kâr-azmûde*" olduğu dile getirilmişti (BOA, A. DVNSMHHM.d. 139/265/1014, Evâhir-i B. 1146). Zaman içinde nüzul emini; sabık defterdar (BOA, A. DVNSMHHM.d. 14/272/388, 17 Ra. 978), sabık şikâr emini (BOA, İE. ML. 57/5325, 29 S. 1094), kapıcıbaşı (BOA, İE. AS. 35/3153, 15 Ca. 1110), sabık muhassıl (BOA, AE. SABH. I. 285/19126, 01. M. 1193), sabık ordu defterdarı (BOA, A. A.DVNSMHHM.d. 136/363/1547, Evâil-i Ş. 1143), dergâh-ı âli gediklisi (BOA, AE. SABH. I. 324/22107, 9 L. 1193), sabık sipahi ağası (BOA, AE. SSLM. III. 390/22573, 2 C. 1204), sabık baş muhasebeci (BOA, C.AS. 465/19387, 17 N. 1150), sabık Edirne bostancıbaşısı (BOA, C. DH. 215/10731, Evâsıt-ı N. 1204), sabık cebecibaşı (BOA, AE. SSLM. III. 160/9620, 26. Ş. 1205), a'yân⁴, sabık maliye tezkirecisi, sabık yeniçeri kâtibi, sabık masraf-ı şehriyari, sabık gümrük emini (BOA, TS. MA.e. 158/39, 27 Ş. 1204) gibi görevlilerden seçilmişti. 18. yüzyılda paşa yeğenlerinin de nüzul emini oldukları dikkati çekmektedir. Nitekim eski Sadrazam Hamza Paşa'nın yeğeni, Yeğen Mehmed Ağa Acem seferinde Bağdat'ın zahiresi için

⁴ Örneğin Kayseri a'yânlarından Zennecizâde Mehmed Ağa, 1768-1774 senelerinde vuku bulan Osmanlı-Rus savaşında nüzul emini olarak Hacıoğlu Pazarı'nda görevlendirilmiş ve kendisine dergâh-ı muallâ unvanı verilmişti. Ancak savaş esnasında vefat edince malları müsâdere edilmişti. Bkz. (Karasu, 2014, s. 97). Muhallefâtı için bkz. (Mert, 1998, s. 323-334).

Diyarbakır'da zahire tedarikinden sorumlu tutulmuştu⁵. Nüzul eminleri görev sonunda yine zahire tedarikiyle ilgilendikleri gibi üst düzey bir görüşmeye de gönderilebiliyorlardı. 1789 senesinde Feldmareşal Potemkin'le görüşmeye giden İsmail Nüzul Emmini Dergâh-ı Âli Kapıcıbaşlarından el-Hâc Ebubekir Ağa buna bir örnektir (BOA, HAT. 227/12611, 5 Ra. 1204; HAT. 144/6065, 24 Ra. 1204).

Devlet savaş kararı verdiğinde ifade edilen görevlilerden birini nüzul eminini olarak zahire temini ve dağıtımını için görevlendirir, zahire mubayaası ile ilgili emirleri kadılar başta olmak üzere diğer idarecilere ve bu işe mükellef olan mübâşirlere gönderirdi. Zahirenin menzillerde stoklandığı haberi İstanbul'a gelir gelmez nüzul emininin zahirenin kalitesi ve miktarı hakkında araştırma yapması istenirdi. Nüzul emini askerin tayinatı için stoklanacak zahirenin kaliteli olmasına özen gösterir ve zahirenin ambarlarda biriktirilmesini sağlardı. Diğer taraftan nüzul emini gittiği menzilde eğer zahire mübâşiri bulunmaz ise ambarlarda bulunan zahireyi bölge idarecileri ile birlikte açar ve buradaki undan ekmek yaptırırdı. Zahire miktarı da burada kontrol edilir ve menzilde bulunması gerekenden daha az zahire varsa bunu merkeze bildirirdi. Nüzul emini emredilen miktarda zahirenin menzillerde hazır edilmesi için mübâşire eğer mübâşir yoksa kadı, a'yân ve ahaliye uyarılarda bulunurdu (BOA, C.AS. 465/19387, 17 N. 1150).

Nüzul eminleri çerçevesi çizildiği şekliyle genellikle şu görevleri yerine getirdi: Askerin tayinatını tevzi' etmek (Gökpınar, 2013, s. 214), askere dağıtıldıktan sonra menzilde kalan zahireyi mübâşirlerle birlikte ordunun konaklayacağı diğer menzillere götürüp kiralanan ambar ve mahzenlere koymak, kira ücretini ödemek (Sevinç, 2010, s. 194), tedarik edilen zahireyi teslim almak ve ambarda muhafaza edilmesini sağlamak⁶ (BOA, A.DVNSMHHM.d. 136/363/1547, Evâhir-i Ş. 1143), iaşenin yeterli gelmeyeceği düşünülen menzillere farklı menzillerden zahire sevkiyatı yaptırmak (Gökpınar, 2013, s. 222), iaşenin yeterli olmadığı zamanlarda piyasa fiyatından gıda maddeleri satın almak (Polat, 2011, s. 164; Kılıç, 2014, s. 97), zahire sahiplerine zahire bedelini hazineden kendisine verilen parayla ödemek (Sevinç, 2010, s. 197), zahireyi teslim aldığı anda tezkire vermek (Güçer, 1964, s. 95; Polat, 2020, s. 147), her menzilde fırın

⁵ Yeğen Mehmed Ağa'nın ailesi onun nüzul emini olmasını istememiş olmalıydı. Öyle ki bu görev uzun yollar, yılları ve iaşenin tertibinde yaşanacak sıkıntıları beraberinde getiriyor, savaşın akıbeti onların kazanımlarını değiştirebiliyordu. Paşa yeğeni bu göreve getirilmesine rağmen İstanbul'da eşi Hafize ve iki evladı kalmıştı. Sefer bitmiş olmasına ve Diyarbakır ahalsinin zahireleri bedel olarak alınmasına rağmen üç yıldan beri İstanbul'a dönememişti. Eşi ve çocuklarına bakacak kimseleri olmaması onların sefalet içinde kalmalarına neden olmuştu. Bu yüzden Hafize Hatun'un eşinin İstanbul'a gelmesini dilediği arzuhalisi devlet tarafından kabul edilmiş, zahire bedellerinin toplanıp hazineye devredilmesi ve eğer orada bulunmasında bir fayda yoksa Mehmed Ağa'nın görevini damadı Seyyid İbrahim'e bırakıp İstanbul'a gelmesi aksi takdirde vazifesini tamamlayana kadar orada kalması emredilmişti. Bkz. (BOA, AE. SABH. I. 324/22107, 9 L. 1193).

⁶ Ambarlardaki zahireler genel itibari ile askerin ihtiyacına ayrılmakla beraber depolanan zahire her zaman askere verilmeyebiliyordu. Zira Sofya'da Kuru Çeşme'deki han içinde 1.500 kile un askere ekmek yapımı için bekletilmiş olmasına rağmen askere verilmesi uygun bulunmamıştı. Devlet, bu miktar unun buradaki yetim, dul kadın ve diğer ihtiyaç sahiplerine dağılmasını, dağıtımını yapılan unun defterinin tutularak ordu-yı hümâyûna gönderilmesi emretmişti. Bkz. (İşbilir, 1996, s. 36; BOA, AE. SMST. II. 12/1189, 15 Z. 1107).

hazırlanmasını ve fırıncılardan kuvvetli kefiller olarak fırın mühimmatının vaktiyle alınıp gerekli mahallere götürülmesini sağlamak⁷, ordunun ekmeğ sıkıntısı çekmemesi için menzillere yedek ekmeğ göndermek (Yıldız, 2006, s. 178-179), kale muhafazasında görevlendirilmiş askerin tayinatını tedarik ve tevzi' etmek (BOA, C.AS. 1204/53929, 11 Ra. 1192), ot, saman, odun gibi maddelerin ordunun konaklayacağı menzillere nakli için kullanılacak yük arabalarının tedarikini diğer bölge idarecileriyle yapmak (Yıldız, 2006, s. 182-183), menzile getirilen nakliye vasıtaları ile ilgilenmek⁸, ordu ile birlikte giden öküz arabalarının taşıdıkları gıda maddelerinin kötü hava şartlarından etkilenmemesi ve temiz kalması adına arabaların üzerini kilim ve keçe ile örtülmesini sağlamak (Yıldız, 2006, s. 183-184), zahirenin ölçümünün güvenilir bir şekilde yapılması için İstanbul'dan damgalı, ölçüye uygun kile göndermek (Gökpınar, 2013, s. 261), çuval temin etmek⁹.

Sıralanan görevleri eminlerin tek başına yerine getirmeleri pek mümkün değildi. Nitekim 1695 Osmanlı-Rus Harbi'nde zahire tedariki için bir nüzul emini tayin edilmiş ve Edirne'den Belgrad'a kadar bütün idarecilere yeni nüzul emini haberdar edilmişti. Nüzul emini ordunun konaklayacağı menziller haricinde Tuna Nehri Havzası'ndan Belgrad'a gönderilecek zahire tedariki ile de sorumlu tutulmuştu. Ancak bu kadar geniş sahada eminlik yapmak, zahire tedarikinin her safhasının defterini tutmak ve bu süreçte karşılaşılabilecek sorunlarla baş etmek hayli zor görünüyordu. Nüzul emini bu sorunlarla baş edememiş olmalı ki yerine yeni bir nüzul emini görevlendirilerek kendisi bir nevi dinlenmeye alınmıştı. Ancak azledilmeden önce nüzul emini muhafaza altında tuttuğu zahire miktarının, iaşe için harcadığı meblağın ve zimmetinde bulunan paranın hesabını vermek zorundaydı. Bölgeye yeni emin gelinceye kadar yerine bir vekil tayin edilmesi de gerekmekteydi (Sevinç, 2010, s. 195-196). Orduda görev yapan nüzul emininin yanı sıra pek çok kalede ve menzilde nüzul emini vekilleri bulunmaktaydı. Herhangi bir şekilde yerinde bulunmayan nüzul emini vekilinin yerine yine nüzul emini "mu'temed" bir adamını görevlendirebiliyordu¹⁰. Bundan başka zahire hesaplarının tutulması için yanlarında güvenilir bir kâtip bulunmaktaydı. Nitekim seferlerde toplanan askere menzillerde konaklayacakları gün sayısına göre nüzul emini tarafından tahsisatlar ayrılmaktaydı (Gökpınar, 2013, s. 320). Bu tahsisatlara göre nüzul emini arpa, un, saman, odun ve ot gibi ürünlerin dağıtımını yapmaktaydı. Tayinatların ne zaman, nerede, ne kadar verildiği ve arta kalan zahirenin miktarını kâtip kayıt altına almaktaydı. Bu şekilde nüzul emininin mal kaçırıp kaçırmadığı denetlenmiş olmaktadır. Her menzilde verilen

⁷ 1732 Osmanlı-Safevi savaşında yeniçeri, cebeci, topçu ve top arabacılarına verilmek üzere ekmeğın hazırlanması için geçen senelere kıyasen 70 adet ekmeğçi fırınının tertip edilerek her birine 200 kuruş mühimmat, 100 kuruş pişirme ücreti verilmesi ve fırıncıların başına bir ekmeğçibaşının tayin edilmesi nüzul emininin istenilmişti. Bkz. (BOA, C. AS. 70/3296, 18 Z. 1142; Gökpınar, 2014, s. 281).

⁸ 1696 senesinde Avusturya savaşında her menzil için 60'ar öküz arabası kiralanmış ve nüzul eminine teslim edilmişti. Arabalara kira bedeli olarak 10'ar para ödenmişti. Bkz. (Sevinç, 2010, s. 150).

⁹ 1695 Avusturya seferinde meşale mühimmatı için çuval temin edilmişti. Bkz. (Sevinç, 2010, s. 114-115). 1715 senesinde top şenliğinde kullanılmak üzere zahire çuvallarından eski olanlarından 15 çift verilmesi nüzul emini vekilinden istenmişti. Bkz. (BOA, İE. SM. 28/2992, 18 B. 1127).

¹⁰ Tutrakan nüzul emini vekilinin firar etmesi nedeniyle yerine yeni bir vekilin atanması görevi Silistre nüzul eminine havale edilmişti. Bkz. (BOA, C.AS. 860/36836, 19 Za. 1185).

tayinatın titiz bir şekilde kaydının yapılması önemli bir husus olmakla birlikte 1716 seferinde nüzul emini tarafından atanan bir ambar emininin gelir ve giderleri tek elden hazırlaması emredilmişti (Gökpınar, 2013, s. 214-215).

Nüzul emine tedarik edilen zahirenin bedelinin ödenmesi, nakledilmesi ve ekmek pişirme ücretleri gibi harcamalar için merkezden (Gökpınar, 2013, s. 284, 313) ve taşradan para verilmekteydi¹¹. Ödemelerden sonra kendilerinde bir miktar para kalırsa bu parayı başka bir ihtiyaca harcamaları istenebiliyordu (Gökpınar, 2013, s. 315). Tayinatlar için yeterli para kalmadığında vezirin kefilliği ile para temin edebildikleri gibi (BOA, C. AS. 722/30252, 28 C. 1185) ekmekçilere ve kasaplara borçlanabiliyorlardı (BOA, AE. SMST. III. 165/12951, 1 Ra. 1187). Bazı zamanlarda kendi paralarıyla da tayinat aldıkları ve dağıttıkları oluyordu¹². Nüzul emine tayinatın dağıtılması sırasında bazı sıkıntılar yaşayabiliyordu. Örneğin kale görevlileri ve paşalar fazla tayinat almak isteyebiliyorlardı. Uzun zamandır yaşanan bu sorun *“her seferde ta'yinât ve zahire gavgaları ve askeriyenin ağa ve paşa ve defterdarlar üzerine hücumları olagelmıştır.”* (BOA, TS.MA.e. 707/19, 8 Za.1187) denilerek açıkça ifade edilmişti. Zira 1790 senesinde nüzul emini sabık Sipahiler Ağası Mustafa, Tutrakan muhafazasında görevli askerlerin ekmek tedariki ile görevlendirilmiş ancak burada bulunanların et ve arpa istemeleri yüzünden sıkıntı yaşamıştı (BOA, AE. SSLM. III. 390/22573, 6 C. 1204). Nüzul emine de görevlerini ifa ederken tayinat alıyorlardı. Örneğin; Boğdan hududunda 1769 senesinde nüzul emini olarak görevlendirilen Dergâh-ı Âli Gediklilerinden Abdülkadir Ağa'nın tayinatı Bender defterdarının tayinatına kıyasen verilmişti ve şu şekildeydi: Günlük 40 çift ekmek, 10 vukiyye et, 5 vukiyye pirinç, 8 kile arpa, 1 araba yulaf ve 1 çeki odun. Bu zahirenin ücretini de yine kendisinde olan paradan vermesi emredilmişti (BOA, C.AS. 425/17644, 29 Ca. 1183).

Nüzul emine görevden uzaklaştırılmalarının da çeşitli nedenleri bulunmaktaydı. Birincisi işlerini layıkıyla yapmamları azledilmeleri için en önemli nedendi. Örneğin 1769 senesinde Defterdar Hafız İbrahim Efendi, kendisinin zahire mubayaasında canla başla çalıştığını ancak bu hususta görevlendirilen nüzul ve ambar emininin görevlerini yerine getirmediğini bildirmişti (BOA, TS.MA.e. 695/26, 17 B. 1183). Nüzul emine görevi kötüye kullanmasıyla ilgili bir olay 1777 senesinde yaşandı. Bu senede Bucak Muhafızı Vezir Abdullah Paşa'nın maiyetine katılacak askerin tayinatına verilmek üzere Eflak'tan temin edilen 8.000 koyunun İsmail iskelesinde Nüzul Emine Küçük Zaim Mehmed'e teslim edilmesi emredilmişti. Ancak Küçük Zaim koyunları getiren voyvodanın adamına *“dört bin res'i ayin kabul ederim ve kusur kalan dört bin res'in bedelleri olarak bana akçesini virin deyu”* teklif etti. Bu durum Küçük Zaim'in soruşturulmasını gerektirdi, emine bir suiistimali varsa cezası *“hakkından gelinmek”* olacaktı. Küçük Zaim şimdilik araştırmanın sonucunu beklemek

¹¹ Örneğin 1727 senesinde Tebriz üzerinden İsfahan seferine memur askerin zahire bedellerinin ödenmesi için Nüzul Emine İbrahim'e Hazine-i Âmire'den 25.000, Revan hazinesinden 25.000 kuruş toplam 50.000 kuruş verilmişti. Bkz. (BOA, AE.SAMD. III. 215/20833, 6 N. 1139).

¹² Vezir Receb Paşa'nın yanında Nüzul Emine Vekili Mehmed Yazıcı, Paşa'nın emri ile kendi malından 8.250 çift ekmek satın alarak askere dağıtmıştı. Daha sonra Mehmed Yazıcı'nın evlatları bu miktarın kendilerine verilmesi talebinde bulunmuşlardı. Defterdar Vekili Abdi Ağa arz sahiplerine 100 kuruşun verilebileceğini bildirmişti. Bkz. (BOA, İE. ML. 88/8298, 19 C. 1130).

üzere Tulçı kalesine kalebend edilmişti¹³ (BOA, C.AS. 1148/51041, Evâhir-i Za. 1191). Anlaşılan o ki nüzul eminlerinin devleti zarara sokmalarının cezası “*pençe-i tahribata*” uğrayıp “*bila-aman katl*” ledilmektir (BOA, AE.SAMD.III. 215/20833, 6 N. 1139). Ancak her azledilmenin sonunda bu cezanın verilmediği de anlaşılmaktadır. Örneğin görevden kaçan nüzul emininin yerine kimin nüzul emini olarak atanması gerektiği padişaha tavsiye edilirken firari durumunda bulunan emin yakalandığında ceza mı yoksa başka bir görev mi verileceği sorulmaktaydı. Ancak emininin yakalanmamış olması hakkında verilecek kararın öğrenilememesine neden oldu (BOA, HAT. 14/578, 29. Z 1203).

Nüzul emini herhangi bir suç unsuru olmadan azillerini kendileri isteyebiliyorlardı. Görev sahaları içinde tayinat verilecek bir askerin olmaması veyahut başka bir işle daha meşgul olmaları azledilmeleri için bir gerekçe oluşturuyordu. Örneğin; Kaymakam Mütevellisi Hacı Hafız, Plevne kazasında Ada-yı Kebir kalesinde nüzul emini olarak görev yapıyordu. Bu görevden alınsa da yerine görevlendirilen emininin gelmemesi bir süre daha burada kalmasına neden olmuştu. Bunun üzerine ahali ve oğlu, Hacı Hafız’ın nüzul emini olduğundan ayrılarak kazaya dönmesi için devlete mahzar göndermişlerdi (BOA, AE.SABH.I. 94/6442, 6 N. 1203). Yine Anapa ve Soğucak kalelerinin Bina ve Nüzul Emini Abdullah Ağa her iki görevin aynı anda yapılmasının zor olmasından bahisle nüzul emini olduğundan ayrılmak istemiş ve yerine başka bir nüzul eminin tayin edilmesini dilemişti (BOA, AE.SABH. I. 278/18662, 24 Ra. 1202). Nüzul emini olduğunun pek tercih edilen bir görev olmadığı açıktır. Zira bu göreve getirilenlerden bazıları başka görevleri işaret ederek nüzul emini olduğundan “*halas*” olabiliyorlardı. Ama bu görevden önce daha iyi bir mevkide yer alan biri için bu yorucu görev elbette pek kabul edilmek istenmezdi. Böyle bir durum daha önce Gümrük Emini Süleyman’ın, İsmail’e nüzul emini olarak görevlendirilmesi üzerine yaşanmıştı. Kendisi gümrük emini iken bu göreve getirildiğini, ancak hem gümrük eminiliği hem de nüzul eminiliği sırasında hesapların iyi görülemediği üzerine borçlandırıldığını, üstelik ordu veya İstanbul’da şanına yakışır bir göreve getirilmek istediğini ifade etmişti (BOA, TS.MA.e. 158/39, 27 Ş.1204).

2. NÜZUL EMİNİ AHMED AĞA

Ahmed Ağa, Rusya’nın 30 Mart 1736 tarihinde Azak’ı işgal ederek başlattığı, Osmanlı Devleti’nin ise 16 Haziran 1736’da karşılık verdiği savaşta (Karagöz, 2008, s. 27-28) Tuna ve civarından tedarik edilen zahirenin askere dağıtılmasında nüzul emini olarak görevlendirildi (BOA, AE. SMHD. I. 33/1966, 13. C. 1149). Bu görevi sırasında Ahmed Ağa, İsakçı’da büyük köprüünün yapılmasına nezaret etmiş (BOA, C. AS. 979/42695, gurre-i R. 1149), 1737 senesinin Şubat ayında da köprü için gerekli kerestelerin İsakçı ve Yergöğü’nden tedarik edilebileceğini devlete bildirmişti (BOA, C.AS. 687/28838, 17 L. 1149). Buradaki memuriyetinde kendisine günlük 40 çift ekmek, 12 kıyye et, 12 kile arpa, 3 kantar saman, 1 çeki odun; nüzul emini olduğunda ise 100 çift ekmek, 21 kıyye et, 20 kile arpa verilmişti. Her iki görevinde yer alan tayinat

¹³ Devletin koyunları bedel olarak topladığı da oluyordu. Böyle durumlar genellikle verginin alınacağı bölgeye uzak yerlerde gerçekleştiriliyordu. Bkz. (İşbilir, 1996, s. 47).

miktarının değişkenlik göstermesinin en önemli nedeni maiyetinde bulunan kapı halkının sayısı olsa gerektir. Burada yer alan miktarlar ondan sonra tayin edilen nüzul eminleri tarafından da talep edilmişti (BOA, C. AS. 979/42695, 4 L. 1150).

Bu sefer sırasında Ahmed Ağa'nın mubayaa edilen zahireyi; sadrazam dairesine, yeniçerilere, cebeci, topçu ve top arabacılarına, miri leventlere ve ahali-i divana tayinat olarak vermesi gerekiyordu (BOA, D.MKF.d. 29277, s. 3-4, 23. Ca. 1149). Ancak eminin en büyük sıkıntısı istenilen miktarda zahirenin menzillerde hazır edilmemesi olmuştu. Nitekim Silistre mütesellimi, kadısı ve zahirenin tedarik edildiği diğer kazaların kadılarına hitaben yazılan 21 Şubat 1737 tarihli emirde zahirenin tamamen mubayaa edilmediği ve hemen bu işin halledilerek nüzul eminine teslim edilmesi istenmekteydi (BOA, C. AS. 540/22623, 20 L. 1149).

Ahmed Ağa bu zorlu görevin sonuna getiremedi ve kuvvetle muhtemel Nisan 1737 tarihinde Babadağ'ında vefat etti¹⁴. Vefatıyla beraber hem Babadağ'ında hem de İstanbul'da bulunan malları müsâdereye konu oldu. Müsâdere usulü, Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinden itibaren devlet malını zimmetine geçirenler ve isyan edenler hakkında uyguladığı bir ceza yöntemi idi. 17. yüzyılın başlarından itibaren (Öğün, 2006, s. 67) devletin düzensiz bir geliri hâline gelen müsâderenin (Cezar, 1977, s. 49-50) kapsamı bu yüzyıldan itibaren devlet görevleri neticesinde servet edinenler ve zengin olanları içine alacak şekilde genişledi (Telci, 2007, s. 147). İstanbul'un zenginleri arasında gösterebileceğimiz bu eminin mallarının müsâdere gerekçesi "*Babadağı meşatında iken âzım-i dâr-ı bekâ olan Nüzul Emini el-Hâc Ahmed Ağa'nın cânib-i mirîye olan düyûn-ı kesiresi için muhalledfâtı taraf-ı mirîden kabz olunmak ferman buyrulmuş*"¹⁵ (BOA, D.BŞM.MHF.d. 12480, s. 11) şeklinde ifade edildi. Öyle ki Ahmed Ağa'nın sefer sırasında zimmetine geçen meblağ 1.630 kese¹⁶ akçeydi. Bu miktarın 500 kesesini arpa tayinatı için harcamıştı. Başka mübâşirlerin mubayaa ettiği tahminen 500 kese akçeye varan zahireyi almıştı. Vefatından sonra elinde kalan paralar ile satılan eşyalarından 374 kese akçe ordu hazinesine devredilmişti. Bu hesaplardan sonra Ahmed Ağa'nın devlete olan borcu 756 kese olarak hesaplanmıştı. Borcuna karşılık bütün mal varlığının müsâdere edilmesi gereken Ahmed Ağa'nın ise akar ve emlakinden hariç 650 kese nakit ve 961 kese farklı kişilerden alacağı bulunuyordu. Ağa'nın sadece alacakları bile devlete olan borcunu ödeyebilirdi. Ancak "*öteden beru mirî ile muamelât-ı külliyesi olduğuna binaen*" bütün serveti müsâdere edilmiş, serveti çeşitli askerî kesimin mevaciblerini ödemek için Hazine-i Âmire ve ordu hazinesine alınmıştı. Ayrıca muhalledfâtındaki ham bakır, kalay ve 651 kantar kurşunun Cebahâne-i Âmire'ye gönderilmesi, sahip olduğu kalyonların devlet adına zapt edilmesi emredilmişti (BOA,

¹⁴ Tespit edildiği kadarıyla muhalledfât kaydının tutulduğu en erken defterin tarihi 24 Z. 1149 (25 Nisan 1737)'dir. Bkz. (BOA, D.BŞM.MHF.d. 12478, s. 6-9). Bir diğer muhalledfât kaydı 1 M. 1150 (1 Mayıs 1737) tarihidir. Bkz. (BOA, D.BŞM.MHF.d., 12480, s. 11-12).

¹⁵ Arşiv tarama sisteminde yer alan bu defterde muhalledfât sahibinin Lütfi Ağa olduğu ifade ediliyorsa da nüzul emininin adı Lütfi değil Ahmed'dir. Bkz. Adı geçen defter.

¹⁶ Para konulan torbaya verilen isim olan kesenin içinde bulunan para miktarı Ahmed Ağa'nın yaşadığı yüzyılda 50.000 akçeydi. Bkz. (Çakır, 2019, s. 42-43).

C.ML. 170/7190, 12 M. 1150). Dağıttığı borçlardan bir kısmı ise zahire temininde kullanılmıştı¹⁷.

Ahmed Ağa'nın sefere giderken yanına aldığı malları Ordu Kadısı el-Hâc Abdullah tarafından Babadağı'nda kaydedildi. Burada tutulan defterde 207 kalem mal kaydı bulunmaktadır. Toplam ederi 697.643 akçe olan terekenin kayıt masrafları 24.416 akçedir. Geriye kalan 673.227 akçenin 66.180 akçesi sefere giderken yanında götürdüğü beygir ve atların İsakçı'da satılmasından doğan miktardır¹⁸. İstanbul'da müsâdereye konu olan şahsi eşyaları ise 856 kalemden oluşmakta olup değeri 1.491.052 akçedir. Bu miktar Bâb-ı Hümâyûn Hazinesi'ne alınmıştır. Bunun haricinde de bazı eşyalarının seçilerek Enderun Hazinesi'ne gönderildiği bilgisi yer almaktadır¹⁹. Ahmed Ağa'nın tespit edildiği kadarıyla Hazine-i Âmire'ye teslim edilen serveti şu şekildedir: 1737 senesinde 3 yük²⁰ 9.179,5 zolata-yı cedid (BOA, D.BŞM.MHF. 29/87, 28 C. 1150), 1738 senesinde 8.100 zolata-yı cedid (BOA, D.BŞM. MHF. 29/50, 6 R. 1150) ve 7.477 zolata-yı cedid (BOA, D.BŞM.MHF. 29/48, 1 R. 1150).

3. AHMED AĞA'NIN MUHALLEFÂTINDAN ELDE EDİLEN SONUÇLAR

Ahmed Ağa'nın sosyal, siyasî, iktisadî hayatını gözler önüne serecek toplu bir mal cetveli bulunmamaktadır. Seferde yanında bulunanlar ile İstanbul'daki evinin eşyaları farklı farklı defterlerde tutulmuştur. Emlaki hakkında bilgiye müzayede sonrası tutulan pusulalardan ulaşılmaktadır. Pusulaların varlığı ise alıcıların emlakın değerini tek elden vermemiş olmalarıyla yani taksitle ödemiş olmalarıyla ilgilidir. O hâlde müzayede esnasında mülkünün değerini hemen birileri ödemişse bilinenin dışında da emlaki olabilir²¹. Ayrıca Ahmed Ağa'nın önemli bir sermayeye sahip olduğu bilgisini ortaya koyan zimmet defteri ayrıntılı bir şekilde tutulmuştur (BOA, D.BŞM.ZMT.d. 13781, s. 2-6, tarihsiz).

Ahmed Ağa'yı yakından tanımaya fırsat veren ilk defter Babadağı'nda tutulandır ve bir nüzul emini sefere giderken yanında neler götürür sorusuna bu defterde yer alan eşyalar cevap vermektedir. Öncelikle sahip olduğu eşyaları taşıması için çok sayıda beygir ve ata ihtiyaç duymuştur. Nitekim Ahmed Ağa sefere giderken yanında kır, yağız, doru, kulaksız gibi tanıtılan on dört adet beygir, binek olarak da biri Mısır atı olmak üzere iki adet at götürmüştü. Bu hayvanlardan sefer sırasında toplanan zahirenin taşınmasında da faydalanmış olabilir. Binek hayvanlarında kullandığı rikab,

¹⁷ Ahmed Ağa vefat ettiğinde yanında bulunan evrakların içinde Servili Hüseyin adındaki bir kişiye 7.692 kuruş verdiği ve karşılığında senet aldığı tespit edilmişti. Bu miktarın tahsili için bir mübâşir görevlendirilmiş ve tahsil olunan meblağ ile Silistre ve havalisinden zahire satın alınması istenilmişti. Bkz. (BOA, C. ML. 618/25482, 7 Z. 1150).

¹⁸ Babadağı'ndaki eşyaları için bkz. (BOA, D.BŞM.MHF.d. 12480, s. 11-12).

¹⁹ İstanbul'daki mal varlığı için bkz. (BOA, KK.d. 2445, s. 2-5, 28 S. 1150).

²⁰ Sabit bir değeri olmayan ağırlık ölçüsü olan yük; mali anlamda 100.000 akçe değerindeki paraya tekabül etmektedir. Bkz. (İşbilir, 2013, s. 46-48).

²¹ Böyle bir durum 1790 senesinde idam edilerek malları müsâdere edilen Eflak Voyvodası Nikola Mavroyani için de geçerli olmuştu. Nitekim kendisinin kapsamlı bir mal varlığı cetveli olmadığından Mavroyani'nin hayatı satılan malların borç pusulaları değerlendirilerek ortaya konulmuştur. Bkz. (Neumann, 2009, s. 28, 30).

raht ve eğer takımlarını genellikle gümüş olarak tercih etmiş, bu tercihinin tüfekte de göstermişti. Nitekim sahip olduğu beş tüfekten üçü gümüştü. Yine silah olarak yanında piştovu varsa da simli gaddare ile bıçağını da yanına almıştı. Ayrıca mühimmatını koymak için omzuna astığı palaskası da sırmalıydı. Kendisi bir devlet görevlisi olması hasebiyle diğerlerinden ayrılmak için yanındaki dört kavuktan birini kullanmakta ve statü göstergesi olarak yanında taşıdığı 141.390 akçe değerindeki kürklerinden birini giymekteydi. Bunlar; turuncu sof kaplı samur parçası, eski şali yemeni karsak, nefti çuka kaplı nafe kontoş, gemesud kaplı karsak biniş, kırmızı şali kaplı kakum, sarı şali kaplı kakum, nefti çuka kaplı sincap gibi türlerdeydi ve bunların içinde en değerlisi 61.000 akçe ile turuncu olandı. Gözlük kullanan Ahmed Ağa zincirli altın saatini, bir dürbününü ve incili, Felemenk türlerindeki tespihlerini yanında taşıyordu. Akşam karanlığında yaldızlı fenerini kullanıyordu. Yanında çok sayıda terlik, mest ve çizme bulunduran ağa kişisel bakımı için berber taşı takımını da sefere götürmüştü. Dışarıdaki süslü görüntüsünü öz yaşamı için söylemek zor. Nitekim iki yorgan, köhne bir kilim, altı yastık, iki adet şilte, bir hasır onu bu seferde ikame etmişti. Ancak yemeklerinde veyahut içeceklerinde kullanmak üzere bir miktar karanfil, tarçın, şeker, sakız ve kakulesi bulunuyordu. Muhtemelen bu yolculuk esnasında yemek ve içeceklerini hazırlayan ve diğer hizmetlerini gören hizmetlisi Rus kölesinden başkası değildi.

Seferdeki nüzul eminine nazaran İstanbullu Ahmed Ağa daha bilindik bir simadır. Nitekim Ahmed Ağa'nın İstanbul'un önemli sayfiye yerlerinden biri olan Fener'de (Başkan, <https://core.ac.uk/reader/38305903>, s. 13. Erişim Tarihi: 06.04.2021) Subaşı Mahallesi'nde Petro Kapısı yakınında bir yalısı²² bulunmaktaydı. Muhtemelen burada yaşayan Ağa'nın yalısı Bayburt, Bağdat kilimleriyle, Acem kaliçesi haricinde yedi adet kaliçeyle serili şekilde üç katlıydı. En üst ve orta katta üçer, alt katta bir oda ile bir mutfak bulunuyordu. Kırk bir mak'ad ile döşeli bu ev nerde kullanıldığı belli olmayan iki, yedi pencere ve üç kapı perdesiyle kapatılmıştı. Seferde gümüş kullanılan eşyalara nazaran buradakiler gayet sade bir görünüme sahipti. Sadece gülabdandan, buhurdan, şamdan, ibrik, mikraz, tas, rikab, kılıç, fincan zarfı ve saatte gümüş kullanılmıştı. Kitap ediniminin önemli olduğu bir dönemde (Neumann, 2005, s. 67) evinde 26 cilt kitap bulunuyordu. Bu kitaplar içinde Selimnâme, Süleymannâme gibi kitapların yanı sıra Yusuf ile Züleyha adında edebî eserler de vardı. Sefere ise Kur'an-ı Kerim götürmüştü. Yalısında sefere götürmediği mühür, dürbün, küre ve çelenk bulunmaktaydı. Dürbün ve küreyi başka bir yolculuk esnasında kullanmış olduğunu düşünmekle beraber çelenk bir zaferin nişanesi olarak kendisine verilmiş olmalıydı. Dikkati çeken giyim eşyalarına bakıldığında 33 parçadan oluşan kürkleri ilk sırada yer almakta olup 166.625 akçe ederindeydi ve bunun 22.445 akçesi eski kürklere aitti. Sefere eski kürkleri götürmeyi tercih etmemişti. Ayrıca evinde bulunan binit takımları demir, pirinç ağırlıktayken sefere götürdükleri daha değerliydi ancak Fransız, İran, Cezayir, Küçük

²² Ev, avlusu ve içinde bulunan müstemilatıyla 2.560 kuruşa Halil Efendi'ye satıldı. Bkz. (BOA, C. ML. 470/19164, 26 R. 1150). 18. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da yalıda yaşayanlar zengin olup bu yüzyılın ikinci yarısında 1.000 kuruş ve daha fazla ederi bulunan bir ev zenginlerin sahip olabileceği özelliklere sahipti. Bkz. (Bozkurt, 2011, s. 242-243).

Ali, şeyhane gibi türlerde yirmi altı tüfek, bir piştov, bir gümüş kılıç ve iki gümüş raht evin bir köşesinde durmaktaydı. Mutfak eşyaları çok azdı ve muhtemelen evâni-i nühâs olarak toplu gösterilenler bu odaya aitti. Kullanmış ve karışık evâni-i nühâs ve diğer eşyaların hepsi Bâb-ı Hümâyûn Hazinesi'ne, yeni olan evâni-i nühâs Enderun Hazinesi'ne alınmıştı.

Bu defterlerde ortaya çıkan sonuçlar 18. yüzyıl İstanbul'unda yaşayan bir zengin için yine bu yüzyıldaki değişimlerden ne kadar etkilendiğini göstermesi açısından önemlidir. Zira evinin önemli özelliklerinden biri hatayî türündeki kumaşlara ev sahipliği yapmasıdır. Hatayî kumaş evde sade, telli, elvan, Sakızkâri, Halep, sandal gibi türlerde bulunmaktaydı ve toplam ederi 146.846 akçeydi²³. Ayrıca kumaş kârhanesinde bulunan 21 parça kumaşı da Enderun hazinesine alınmış bunun 14'ünü hatayîler oluşturmuştu (BOA, D.BŞM.MHF.d. 13582, s. 22). Ahmed Ağa'nın muhalledâtında bu türden kumaşların bolluğu hatayî, taraklı atlas ve germesud kumaşların dokunduğu (BOA, AE. SMHD. I. 1941/15162, 11 S. 1152) çuka kârhanesinde nazır olmasıyla ilişkilendirilebilir²⁴. El-hâc Ahmed Ağa kuvvetle muhtemel 1729-1733 yılları arasında bir ya da birkaç sene çuka kârhanesinde görev aldı. Nitekim bu kârhanenin emini olarak 11 Eylül 1729 senesinde el-Hâc Ahmed Ağa'nın adı zikredilmiştir²⁵ (BOA, C. İKTS. 26/1290, 17 S. 1142). Ancak bizim elimizde bulunan borç kaydında emin olarak değil nazır olarak kaydedilmiştir. Ne zaman nazırlığı bıraktığı bilinmezliğini korumakla beraber ondan sonra kuvvetle muhtemel kârhane nazırlığı Ali adlı birine verilmiştir²⁶. Ahmed Ağa'nın nazırlığı ile ilgili detaylı bilgiler bulunmasa da fabrikanın kuruluşuna müteakip işletmede çıkan sorunlar üzerine

²³ Bu toplamın 1.670 akçesi farklı eşyalara aittir.

²⁴ Hatayî kârhanesinde çalışan bir ustabaşı arzuhalinde; kendilerinin günlük 60 sağ akçe ulufe aldıklarını, kârhanede bulunan telli hatayînin her zirâsından 2, sade hatayînin her zirâsından 1'er para aidatlarının olduğunu, maaş ve aidatların emin tarafından ödendiğini ancak zikrolunan ödemelerin yapılmadığını bildirmişti. Bkz. (BOA, KK.d. 706, s. 21/1). Bu bilgiye göre hatayî kârhanesinde görev yapanlara aidat olarak bu kumaşlardan bir miktar bedel verildiği anlaşılmakla beraber, kârhaneden bedel yerine aynı ödeme yapılmış mıydı? Ahmed Ağa'nın muhalledâtında yer alan bu kumaşlar aynı olarak aldığı mı oluşturuyordu? sorularını akla getirmektedir. Eğer cevap olabilirse terekede yer alan pek çok sayıdaki kumaşın varlığını buna bağlayabiliriz. Eğer öyle değilse nazırlığı dolayısıyla devletin himayesine mahzar olarak elde ettiği ürünlerin bir kısmını kendi malikânesinde tutmakta olduğunu dile getirebiliriz.

²⁵ Yine de bu bilgiye ihtiyatlı yaklaşılması gerekmektedir. Nitekim Ahmed Ağa'nın aynı dönemlerde hatayî kârhanesinin işletmesini devralan Eminzâde el-Hâc Ahmed Ağa ile karıştırılma olasılığı yüksektir. Ele aldığımız belgedeki imzada Ahmed Ağa kullanılmış olup Eminzâde ismine yer verilmemiştir. Yine Bursa kadısına ipek mubayaası ile ilgili gönderilen emirlerden ilkinde Eminzâde el-Hâc Ahmed Ağa ismi açıkça yazılmışken (Bkz. BOA, KK.d. 706, s. 48/1, 25 Ra. 1139) 29...1142 tarihinde aynı konu ile ilgili bir hükümde sadece el-Hâc Ahmed Ağa ile yetinilmiştir. Bkz (BOA, KK, 706, s. 49 (29... 1142). Diğer taraftan 1721 senesinde inşa edilen hatayî kârhanesinin eminliği vazifesi Vezir Ebubekir Paşa'dan sonra Mollacık Mehmed Ağa'ya ve daha sonra Eminzâde el-Hâc Ahmed Ağa'ya verildiği anlaşılmaktadır. Eminzâde Ahmed Ağa 1730 senesinde vefat etmiştir. Vezir Ebubekir Paşa ve Mollacık Mehmed Ağa için bkz. (BOA, KK.d. 706, s. 47-48, 23. Ca. 1137). Eminzâde Ahmed Ağa için bkz. (Tüfekçioğlu&Gündoğdu, 2017, s. 268).

²⁶ Bu bilgiyi Ali'nin 15 Temmuz 1733 tarihinde yapağı konusunda kendisine yardımcı olunması için gönderdiği arzuhaline cevap verilmesi dolayısıyla tespit edebildik. Bkz. (BOA, C. İKTS. 40/1994, 29 B. 1145).

devlet, nazır atayarak kârhanenin düzenli şekilde çalışmasını, üretilen kumaşların satılmasını ve elde edilen gelirin hazineye aktarılmasını uygun görmüştü²⁷. Ahmed Ağa da diğer nazır ve emirlere devlet tarafından vadeli ve faizsiz olarak verilen bir miktar sermayeyi (Genç, 2007b, s. 258) alarak bu işletmeyi çalıştırmaya devam etmiş, vefatına müteakip onun zamanında çuha kârhanesine teslim olunan ve Ağa'nın bazı kişilere dağıttığı hatayî kârhanesinin sermayesi 80.400 akçenin toplanması için Yusuf Ağa (BOA, AE. SMHD.I. 182/14151, 2 R. 1152) görevlendirilmişti²⁸. Yusuf Ağa 1729 senesinde çuka kârhanesinin çukacıbaşısıydı (BOA, C. İKTS. 40/1994, 29 B. 1145) ve sanıyoruz ki Ahmed Ağa ile de aynı zamanlarda çalışmıştı. Bu yüzden sermayenin tahsil edilme işi de ona devredilmişti.

Kumaşlarla ilgili ticarî hayatının canlı olduğunu düşündüğümüz Ahmed Ağa'nın evinde hatayî dışında 30.499 akçe ederinde Halep menşeli pek çok kumaş vardı. Halep'ten az olmak suretiyle Mısırî peşkir, lenger, makreme, yemeni ve abdest leğeni de bulunuyordu. Bunlara ilaveten evde 151 adet peştamal vardı. Peştamalleri de esnafa satmak içinde elinde bulunduruyor olabilirdi. Bunların kaynağı sanıyoruz ki Akdeniz'de yaptığı ticaretle alakalıydı. Nitekim kendisi bir tüccar kalyonunun tamamına (BOA, C.ML. 170/7190, 12 M. 1150), bir kalyonun da 3/2'lik hissesine sahipti. Kalyonların rotalarını Mısır (İskenderiye) ve İzmir-İstanbul oluşturuyordu²⁹. (BOA, D.BŞM.ZMT,d.13781, s. 3, tarihsiz).

Kazandığı sermayesini yatırdığı önemli bir alan da Biga mukataasıdır. Ne zaman hangi şartlarla mukataayı iltizama aldığı belli değilse de mukataanın iltizamında Ömer adında biriyle ortaktı. Mukataanın devlete verilmesi gereken senelik mal miktarı 3.141.786 akçeydi ve bir miktarı ödenen bu maldan kalan borç 3.880,5 akçe olarak hesaplanmıştı. Üstelik aynı mukataanın bir sene öncesinden kalan tuz malının da hesabı görülmüştü. Anlaşılan o ki Ahmed Ağa devletin iç borçlanma teşebbüslerinden birinde hayli kâr elde eden bir mültezimdi. Ahmed Ağa hem ticaret hem de mültezimliğinden sağladığı sermayeyi kuvvetle muhtemel murabâha³⁰ ile değerlendiriyordu. Zira hazineye alınan emlak geliri ve çeşitli eşyaları dışında İstanbul'da bazı kişilerden tahsil edilmesi gereken 177.469,5 kuruş alacağı

²⁷ Fabrikanın kuruluşunda kârhaneyi işleten Nişo devletten muhtelif zamanlarda borç almışsa da kendisine verilen parayı değerlendiremediği gibi verilen parayı da ödemişdir. Bkz. (Baş, 2018, s. 129-130).

²⁸ *"Der zimmet-i bazı kesân ber muceb-i temessükât der zaman-ı müteveffa el-Hâc Ahmed Ağa emin-i nüzul nazır-ı kârhâne-i akmişe in kadar meblağ an sermâye-i kârhâne-i meblağ-ı mezkûre an canib-i miri dade ve hâlâ meblağ-ı mezbûr be-ma'rîfet-i Yusuf Ağa tadrîcî tahsil ve teslim-i hazîne-i âmire telhis ve ba fermân-ı âlî fi 2 R sene 1152.* Bkz. (BOA, AE. SMHD.I. 182/14151, 2 R. 1152).

²⁹ Ahmed Ağa'nın hisse sahibi olduğu kalyonu içinde bulunan demir top, halat, sandal, sancaklar, barut ve diğer alet-edevat 8.050 kuruşa Mahmud kaptana satıldı. Bkz. (BOA, C. ML. 171/7223, 2 C. 1150).

³⁰ Murâbaha bir malın alım fiyatı üzerine konulan kar ile satılması anlamına gelir. Osmanlı Devleti, faizle para verenlere, kanunlarda belirlenmiş faiz şartı içeren borç mukavelesine ve aşırı karla satış yapmaya murâbaha, faizle para verenlere murâbahacı diyordu. İzinsiz çalışanlara ise tefeci tabirini kullanılıyordu. Bkz. (Dönmez, 2006, s. 148-152). 18. yüzyılda murâbaha hakkında detaylı bilgi için bkz. (Kaya, 2007).

bulunuyordu³¹. İstanbul'da kızı ve hazinedarının elinde bulunan senetlerden anlaşıldığı kadarıyla Fransa, İngiltere ve Dubrovnik tercümanları, Felemenk hazinedarı, duhan bazarganı, kasap emaneti, Fransız bazargan, duhancı emaneti, Aydın eski muhasılı Abdullah Paşa'nın kapı çukadarı, Dimetoka koru ağası, bal kapanı bazarganı, Defterdar el-Hâc İbrahim Efendi'nin şamdancısı, Dergâh-ı Âli Çavuşlarından Hacı Şaban Çavuş, çobanlar kethüdası, bayraktar, silahtar kâtabi, kadiasker muhasebecisi, Eflak eski voyvodası ve düşesi, Bolu Voyvodası Yusuf Ağa'nın sinebentçisi, kadının kefilliğinde kadı kethüdasına ve pek çok kişiye vadeli borç verdiği anlaşılmaktadır³². Ancak burada yer alanlardan bazıları iş ortaklarıdır. Örneğin; hisse sahibi olduğu kalyonun diğer hissedarının zimmetinde 2.000 kuruş vardı. Ayrıca borçlu listesinde tercümanların Ahmed Ağa'dan aldıkları borçlar dikkati çekmektedir. Beratlı tüccarın ortaya çıktığı bu dönemde ismi geçen yabancı devlet tercümanlarının müste'min tüccara sağlanan ayrıcalıklardan yararlanan beratlı tüccar olma ihtimali vardır. Eğer öyle ise nüzul emininin tercümanlarla iş ortaklığı söz konusudur. Nitekim kendisi seferde iken Fransa Tercümanı Duhan Bazarganı Yahudi Yasif'e 61.000 kuruş vermiştir. Elbette bu miktar verdiği bir krediyi veyahut sattığı bir malın karşılığını da işaret ediyor olabilir.

Ticarî iş ortaklıkları bir kenara bırakıldığında 12 Şubat 1718 (11 Ra. 1130) ile 7 Ekim 1736 (gurre-i C. 1149) tarihleri arasında elinde neredeyse yirmi yıllık borç senetleri bulunan Ahmed Ağa'nın murabâhacı olduğuna dair kuvvetli deliller bulunmaktadır. Örneğin Ahmed Ağa'nın 26 Temmuz 1730 (10 M. 1143) tarihinde Bal Kapanı Bazarganı Abdullah'a verdiği 5.360 kuruşluk borç kendisinden talep edildiğinde *"meblâğ-ı mezbûru tamamen eda eyledim ancak üç yüz guruş faiz talep eyledi virmediğimden temessükü virmemiştir."* diye iddiada bulundu. Yine Ahmed Ağa'nın Mehmed Emin'e 750 kuruş verdiği tespit edilmişti. Bu miktar Mehmed Emin'den talep edildiğinde kendisinin daha önce ödemeyi yaptığını ve elinde bununla ilgili bir senet olduğunu ifade etti. Lakin Ahmed Ağa'nın defterinde hâlâ borç senedi vardı. Anlaşılan o ki Ahmed Ağa, Mehmed Emin'e ya temessükü vermeden vefat etmişti ya da yine bir faiz anlaşmazlığı vardı. Mehmed Emin bu durumun anlaşılması için güvenilir kimselerin aracılığını kullanarak Askerî Kassam'dan ilam almıştı (BOA, AE. SMHD. I. 25/1526, 12 L. 1152). Bu iddianın dışında verdiği kredilerin karşılığını para dışında mal-eşya olarak da almaktaydı. Örneğin bir Yahudi 19 Ocak 1736 (5 N. 1148) tarihli senette yer alan 7.477 kuruşu *"bir miktar eşya verdim"* diyerek ödeme yapmak istememişti. Yine başka bir Yahudi'den 21 Ekim 1736 (15 C. 1149) tarihinde Ahmed Ağa'nın kendisine vermiş olduğu 5.750 kuruş talep edildiğinde *"Üç bin beş yüz guruşluk cevahir vesair eşya virdim."* diyerek cevap verdi. Bazıları da Ahmed Ağa'dan aldıkları borçları kendileri için değil paşaların giderleri için aldıklarını iddia ettiler. Örneğin Sathiços adlı bir zimmiye bulunan 5.000 kuruş talep edildiğinde Ali Paşa için aldığını söyledi ancak Ali Paşa'nın defterine böyle bir gelir kaydedilmemişti.

³¹ Bundan sonraki borç ilişkileri için bkz. (BOA, D.BŞM.ZMT.d. 13781, s. 2-6). Bu defter ayrıca BOA, D.BŞM.MHF.d. 12462, s. 8-11 sayfa aralığında 27. B. 1158 tarihli olarak bulunmaktadır.

³² Yavuz Cezar borç-alacak konusunun kredi içine çekilebilmesi için verilen borcun bir vadesinin ve faizinin olması gerektiğini, senetli olarak yapılan borç anlaşmalarında faiz oranlarının belgeye yansıtılmamış olabileceğini ifade eder. Bkz. (Cezar, 1998, s. 18-19).

Ahmed Ağa bu kredileri güçlü kefiller aracılığı ile veriyordu. Nitekim Edirne'den Baba Hasan adındaki bir kişi Galata Mumcusu İbrahim sayesinde 50 kuruş alabilmişti. Yine Yenişehir Kadısı Lütfullah Efendi aracılığıyla kadının kethüdası Hacı Mehmed 5.700 kuruşu 11 Ocak 1729 (gurre-i C. 1141)'de almış, 19 Şubat 1729 (20 B. 1141)'de ikili arasında 330 kuruşluk bir senet daha düzenlenmişti. Kadı kethüdası bu miktarın 2.300 kuruşunu 17 Ağustos 1730 (2 S. 1143) tarihinde ödemişti. Ancak kethüdanın ölmesi üzerine kalan miktarın Mısır Kadısı Lütfullah Efendi'den tahsil edilmesi gerekmişti. Nitekim borçlunun vefat etmesi durumunda mirasçıları ve kefilleri bu borçları ödemek zorundaydı. Örneğin; Felemenk hazinedarının vefat etmesi üzerine borcunu oğulları, bir kaptanın borcunu ise kardeşi ödeyecekti. Bazı borçlular ise İstanbul'da değildi ve senetlerin karşılığının alınabilmesi için İstanbul'a dönmeleri beklenmişti. Misal Ahmed Ağa'nın da hisse sahibi olduğu kalyonun kaptanı İskenderiye'deydi.

Ahmed Ağa 11 Eylül 1733 tarihinde (gurre-i R. 1146) Eflak Voyvodası Mihail ve eşine 2.800 kuruş borç vermişti. Sanıyoruz ki Ağa'nın Fener'den tanıdığı Mihail 1731 senesinden sonra sürgünle karşılaşmış malları müsâdere edilince³³ maddi sıkıntılarında dolayı Ahmed Ağa'ya başvurmuştu. Sonuç itibariyle Ahmed Ağa asıl kazancını, eğer bütün mülklerini ve gelir getiren mallarını tespit edebildiysek, dağıttığı kredilere borçluydu.

Borç para vererek gelir elde eden Ahmed Ağa'da 17. yüzyıl zenginlerinin tavrı bulunuyordu. Nitekim bu yüzyıldakiler gibi gayrimenkule ve tarım ağırlıklı yatırıma sermaye ayırmıştı (Pamuk, 2010b, s. 153). Öyle ki hem şehirde hem de kırsalda gayrimenkulleri bulunmaktaydı. Mehmet Kethüda Vakfı'na 30 akçe kirası bulunan iki katlı, bir odalı altında helvacı dükkânı bulunan İstanbul'un Fener Kapısı yanında kargir kulesi³⁴, Haseki Sultan vakfına kiraladığı Ayasofya-yı Kebir yanında evli odalarında bir hane ile bir dükkânı vardı. Vakfa kiraladığı hanenin aylık kirası 50, dükkânın aylık kirası ise 80 akçeydi³⁵. Mülklerinden Ayasofya-yı Kebir Petro kapısı haricinde bulunan Yahudihânesini ise Siyavuş Paşa'nın vakfına aylık 35 akçe ile kiralanmıştı³⁶. Vakfa kiraya verdikleri haricinde bazı mülklerini gayrimüslimlere senelik kiraya verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Aleksander adlı birinde bir bâb rumhanenin senelik 200 kuruş kira borcu bulunmaktaydı (BOA, D.BŞM.ZMT.d. 13781, s. 5). Ahmed Ağa sadece şehirde değil kırsal alanda da iktisadî faaliyetlerine devam

³³ Ahmed Ağa'nın borç verdiği voyvoda kuvvetle muhtemel Mihail Rakoviç'a'dır. Mihail 1703 senesinde Boğdan voyvodası olduysa da ağır vergilerle halkı bezdirmesi üzerine azledildi ancak 1707 senesinde tekrar Boğdan voyvodalığına getirildi. Bu görev zamanında Rusya'ya yaklaşması yine görevden alınmasına neden oldu. 1715'te üçüncü defa Boğdan'a yönetici olarak atandı. Burada Eflâk voyvodası aleyhindeki tutumu nedeniyle tekrar azledildi ve İstanbul'da eskiden oturduğu Fener semtine değil Kuruçeşme'de bir yalıya yerleştirildi. 1730'da istediği gerçekleşti ve Eflak voyvodası oldu. Buradaki yönetimi sırasında vergileri yükseltmesi hakkındaki şikâyetleri artırdı. Bu yüzden 1731 senesinde azledildi ve malları müsâdere edilerek Midilli'ye sürgüne gönderildi. Sürgünden döndüğünde yine Kuruçeşme'ye yerleştiyse de burada çok sıkıntı çekti. Bkz. (Sözen, 2000, s. 103-105).

³⁴ 1.155 kuruş ile İbrahim Efendi'ye satıldı. Bkz. (BOA, AE.SMHD.I. 164/12426, 13 Ra. 1150).

³⁵ Hazinedar İbrahim'e 1.090 kuruşa satıldı. Bkz. (BOA, AE. ADL. 13/811, 8. R. 1150).

³⁶ Emlak-ı hümayûna dâhil edildi. Bkz. (BOA, D.BŞM.MHF. 29/37, 3 Ra. 1150).

etmekteydi³⁷. Nitekim İrve adı verilen mahalde Hacıbeğli çiftliği adındaki köyde bir dam, bağ ve bahçe tarlaları ile yine aynı yerde İbrahim Canzâde vakfı içinde mevcut hayvanat ve müştemilatı bulunan bir mandırası vardı³⁸. Muhtemeldir ki mandırasında süt ve süt ürünleri üretimi yapmakta ve hayvan satışı ile ticarî gelir elde etmekteydi. Belki de kasap emanetinin borçlanma nedeni Ahmed Ağa'nın sattığı hayvanlara dayanıyordu.

SONUÇ

Nüzul emininin en önemli görevi; sefer sırasında menzillerde toplanan zahireye nezaret etmek ve askere dağıtmaktı. Tarihî süreç içerisinde devletin vergi usullerindeki ve menzil noktalarına gönderilen zahirenin tertip edilmesinde uygulanan metotlarındaki değişiklik onların önemlerini daha da artırdı. Nitekim 18. yüzyıl savaşlarında genel olarak kullanılan mubayaa yönteminde kazaların satmaları gereken zahirenin cins ve miktarı önceden belirlenmiş olsa bile her zaman zamanında tedarik edilemeyebiliyordu. Devlet, üretici ya da idarecilerden kaynaklı yaşanan sorunların altından kalkabilecek bir nüzul emini görevlendirmekteydi. Fakat hepsi her zaman bu işi severek yapmıyordu ve firar edebiliyordu. Zahirenin temin edilememesi ya da var olan iaşenin dağıtımının yapılamaması askerin de isteğini kırmaktaydı. Bunların önüne geçmek için devlet nüzul eminlerine zahire tayinatını karşılamaları için bir miktar para vermekteydi. Ancak paranın yeterli gelip gelmemesi seferin uzun ya da kısalığı, asker sayısının az ya da çok olmasıyla yakından ilgiliydi. Dolayısıyla besin maddelerinin alınması esnasında yetişmeyen paralar nüzul eminlerinden yararlanılmasını gerektirmiş olmalıdır. Öyle ki bir nüzul emininin askerin tayinatına verilecek ekmeğin parasını kendi cebinden ödediği bilinmektedir. Ahmed Ağa'nın nüzul emini olarak görevlendirilmesinin bir nedenini de burada aramak gerekmektedir. Mal varlığından anlaşıldığı kadarıyla zengin olan bu zat, Akdeniz ve Marmara'da ticaret yapan, kırsal kesimden fayda sağlayan, sermayesinin bir kısmını mukataa iltizamına vermiş ve kâr elde etmiş ama aynı zamanda kazandığı sermayeyi faizle veren bir *bankerdi*. Bu özellikleri dolayısıyla ihtiyaç duyulan zahireyi kendi cebinden ödeme yapacak kuvvete sahipti. Bu durum devletin işine yaradığı gibi, Ahmed Ağa'nın kendi kredi ilişkileri için de bir kapıydı. Nitekim bu görev sırasında üst düzey isimlerle daha kuvvetli bağ kurabilir ve onlara verdiği borçlarla daha fazla para kazanabilirdi. Öyle ki tercümanlardan, esnaflara, tacirlere, örfiye ve ilmiye sınıfından pek çok kişiye vadeli borç dağıtmıştı. Genellikle tacir kısmıyla kredi ilişkisi kurmuşsa da tercümanların da (muhtemelen bunlar da ticaretle uğraşıyorlardı) uğrak noktası olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Ahmed Ağa borç verdiği kişilerle dinî benzerlik aramamaktaydı. Bir Yahudi, Katolik ya da Ortodoks onun iş ilişkisine girmesine engel değildi. Ona güven veren ödeme kabiliyetine sahip olup olmamasıydı. İş konusunda kurduğu ilişki ağları muhtemelen kârhanede de görevlendirilmesini

³⁷ Halil İnalçık, büyük şehirlere yakın köylerde bulunan zengin ve girişimci kişilerin genel olarak askerî sınıf üyesi olduklarını, toprakta olduğu gibi ticaret ve esnaflığı da kontrol altında tuttuklarını ifade eder. Bkz. (İnalçık, 1998, s. 11).

³⁸ Mandırası 1.200 kuruşa Hasan Ağa'ya satıldı. Bkz. (BOA, C. ML. 308/12581, 11 Ca. 1150).

sağlamış, muhtemeldir ki kârhanenin ihtiyacı olan ipek ve yapağıyı bulmakta zorluk çekmeyeceği düşünülmüştü. İstanbul'un ticarî hayatı içinde bir Müslüman'ın söz sahibi olduğu servet biriktirebildiği bir örnektir Ahmed Ağa. Sanıyoruz ki yeni çalışmalarla bu kişilerin sayısı artacak ve devletin servet sahibi kişilerden yararlanma şekilleri, bu kişilerin sermayelerini değerlendirme yöntemleri 18. yüzyılın daha iyi anlaşılmasına vesile olacaktır.

EXTENDED ABSTRACT

The 18th century was marked by wars, land losses, domestic debt, and innovations. The need for money, especially in the aftermath of the financial crisis of the previous century, enabled the wealth holders to take part in military posts both in the center and in the countryside. The properties of some of these people, who had been benefited from for a time, were expropriated by the state again for financial reasons, and these properties were recorded in the "muhallefât" (inheritance) books. The state's confiscation of the properties of wealthy individuals in parallel with the century's money needs resulted in an upsurge in these books during the 18th century. At this point, the inheritance book records of middle-grade public servants are important for illustrating their economic activities and the ways these activities manifested themselves in their lives. While Ahmed Agha's inheritance book constituted the primary source for the study, the information provided in various document funds and the findings from the inheritance records were associated.

In the light of the inheritance book of Ahmed Agha, who was appointed as the Nüzul (Logistics) officer during the Ottoman-Russian War between 1736-1739, this study examined the duty of a man who witnessed war, peace, and state investments in Istanbul, with a particular emphasis on his life prior to his appointment and the circumstances surrounding his appointment. In order to place Ahmed Agha in the class to which he was last assigned, the study first revealed who the Nüzul (Logistics) officials were, among whom they were chosen, which duties they fulfilled, and the reasons for their appointment and dismissal. Another aspect of the study is that it includes a short definition of "nüzul" (logistics) office. Although a separate study on the nüzul (logistics) office was not encountered, information about the rations of the soldiers is provided in many works written about the expedition organization of the Ottoman Empire, and the nüzul (logistics) officers assigned for the provision and distribution of the rations are mentioned. In these studies, nüzul (logistics) officers have been mentioned to a limited extent due to their duties in the war. The study does not claim to be comprehensive in its examination of the subject of "Nüzul" (logistics) office but rather serves as an introduction. Ahmed Agha's image does not represent all "Nüzul" (logistics) officers. However, those who assumed state duties in the century considered are mostly those who stood out with their wealth in the Ottoman society. One of the prominent names in this regard is Ahmed Agha.

When Ahmed Agha's inheritance book and other information about his life are examined together, the role of "nüzul" (logistics) office in the Ottoman-Russian War in the early 18th century, his relationship with the state through domestic borrowing

attempts, his role in the businesses established during this period, and his activities in commercial life are revealed. All of these characteristics of Ahmed Agha are significant in terms of illuminating nearly every aspect of the 18th century, and Ahmed Agha serves as a good representative of this era. Indeed, Ahmed Agha was a taxman during one of the state's internal borrowing initiatives, a minister in the recently opened "çuha" (haircloth) factory, and a person who established debt relationships with translators who began to engage in commercial activities during this period. Additionally, these government officials, who amassed capital in the countryside and city, were engaged actively in commercial activities with their ships. Ahmed Agha, who had many characteristics of the century, finally served as a "Nüzul" (Logistics) officer but passed away in 1737 before the war ended, and his properties were then confiscated on the grounds that he owed money to the state. Indeed, the fact that Ahmed Agha was a capitalist merchant, a taxman who collected the farming tax of the Biga mukataa, and a financier with the characteristics of a banker suggests that he was assigned on the grounds of the possibility of being a stakeholder in the expenses of the war. Moreover, "Nüzul" (logistics) officers were responsible for the distribution of the cereals provided for the expedition. Although it is known that they paid for the consumables transported to the ranges with the money provided by the state, the money used to purchase these foods falling short must have necessitated to benefit from them. In fact, it is known that a "Nüzul" (Logistics) officers personally paid for the bread to be included in the soldiers' rations. Additionally, his relationships he established in the business certainly enabled him to be assigned to the factory, and it was probably thought that the factory would have no difficulty procuring the silk and fleece it needed. As a result, Ahmed Agha is an example of a Muslim who had a voice and could amass a fortune through Istanbul's commercial life. We believe that as additional studies are conducted, the number of these individuals will grow, and our understanding of the 18th century will improve as a result of the way the state benefited from wealthy individuals and the methodologies these individuals used to evaluate their capital.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA);
 Ali Emiri Adliye (A.E. ADL.); 13/811.
 Ali Emiri Sultan Abdülhamid I (AE. SABH. I); 285/1912; 324/22107; 278/18662; 94/6442.
 Ali Emiri Sultan Ahmed III (AE. SAMD. III); 215/20833.
 Ali Emiri Sultan Mahmud I (AE. SMHD. I); 182/14151; 164/12426; 1941/15162; 25/1526; 33/1966.
 Ali Emiri Sultan Mustafa II (AE. SMST. II); 12/1189.
 Ali Emiri Sultan Mustafa III (AE. SMST. III); 165/12951.
 Ali Emiri Sultan Selim III (AE. SSLM. III); 160/9620; 390/22573.
 Bâb-ı Âsafi Mühimme Defterleri (A..DVNSMHHM.d.),136/363/1547; 139/265/1014; 14/272/388.
 Bâb-ı Defteri Baş Muhasebe Muhallefat (D.BŞM.MHF.); 29/37; 29/87; 29/50; 29/48.
 Bâb-ı Defteri Baş Muhasebe Muhallefat Defterleri (D.BŞM.MHF.d.); 12462; 12478; 12480; 13582.
 Bâb-ı Defteri Baş Muhasebe Zimmet Defterleri (D.BŞM.ZMT.d.); 13781.
 Bâb-ı Defteri Mevkufat Defterleri (D.MKF.d.); 29277.
 Bâb-ı Defteri Mevkufat Nüzul Emîni Defterleri (D.MKF.NZE.d.); 31847; 31851.
 Cevdet Askeriye (C.AS.); 465/19387; 860/36836; 540/22623; 722/30252; 979/42695; 1148/51041;
 1204/53929; 425/17644; 860/36836; 687/28838.
 Cevdet Dâhiliye (C. DH.); 215/10731.
 Cevdet İktisat (C. İKTS); 26/1290; 40/1994.
 Cevdet Maliye (C. ML.); 170/7190; 171/7223; 308/12581; 470/19164; 618/25482.
 Hatt-ı Hümayûn (HAT.); 14/578; 227/12611; 144/6065.
 İbnül Emin Askeriye (İE. AS.); 35/3153.
 İbnül Emin Maliye (İE. ML.); 88/8298; 57/5325.
 İbnül Emin Saray Mesalihi (İE. SM.); 28/2992.
 Kamil Kepci Defterleri (KK.d.); 706; 2445.
 Topkapı Sarayı Evrak (TS. MA.e.); 158/39; 695/26; 707/19.

Araştırma Eserler

- Aksan, V. (1995, May). Feeding the Ottomans troops on the Danube, 1768-1774. *War&Society*, 3 (1), 1-14.
 Allahverdi Şahin, R. (2012). XVIII. yüzyılda Edirne'de ticaret yapan Fransız tüccar ve hukukî statüleri. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (4), 167-178.
 Aktepe, M. (2016). *Patrona isyanı (1730)*. Ankara: Altınordu Yayınları.
 Bağış, A.İ. (1998). *Osmanlı ticaretinde gayrimüslimler-kapitülasyonlar-Avrupa tüccarları-berathlı tüccarlar-hayriye tüccarları 1750-1839*. Ankara: Turhan Kitapevi.
 Baş, Y. (2018). III. Ahmed devrinde İstanbul çuha fabrikasının kuruluşu ve işleyişi. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 8, 8 (15), 123-127.
 Başkan, S. İstanbul'un yalı, köşk ve kasırları. <https://core.ac.uk/reader/38305903>, Erişim Tarihi: 06.04.2021.
 Bozkurt, F. (2011). *Tereke defterleri ve Osmanlı maddî kültüründe değişim (1785-1875-İstanbul örneği)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
 Cezar, Y. (1977). Bir âyanın muhalledâfâtı-Havza ve Köprü kazaları âyanı kör İsmail-oğlu Hüseyin (müsadere olayı ve terekenin incelenmesi. *Belleten*, XLI(161), 41-78.
 Cezar, Y. (1998). 18. yüzyılda Eyüp'te para ve kredi konuları üzerine gözlemler. Tülay Artan (Ed.), *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam içinde* (s. 15-32). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Çakır, B. (2019). Kese. *İslâm ansiklopedisi* (C. EK/2, s. 42-43). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Dönmez, İ. K. (2006). Murâbaha. *İslâm ansiklopedisi* (C. 31, s. 148-152). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- Emecen, M. F. (2018). Matruşkanın küçük parçası: Nevşehirli Damat İbrahim Paşa dönemi ve "lale devri" meselesi üzerine bir değerlendirme. *Osmanlı Araştırmaları*, 52 (52), 79-98.
- Ertaş, M. Y. (2007). *Sultanın ordusu (Mora fethi örneği 1714-1716)*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Genç, M. (2007a). 18. yüzyılda Osmanlı sanayisi. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi* içinde (s. 227-255). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Genç, M. (2007b). 18. yüzyılda Osmanlı sanayisinde değişimler ve devletin rolü. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi* içinde (s. 256-265). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Genç, S. (2013). *Lale devrinde savaş-İran seferlerinde organizasyon ve lojistik*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Gökpinar, B. (2013). *Varadin seferinde organizasyon ve lojistik (1716)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Güçer, L. (1964). *16. ve 17. asırlarda Osmanlı imparatorluğunda hububat meselesi ve hububattan alınan vergiler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- İnalçık, H. (1998). Eyüp sicillerinde toprak köy ve köylü. Tülay Artan (Ed.), *18. yüzyıl kadı sicilleri ışığında Eyüp'te sosyal yaşam* içinde (s. 9-14). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- İnalçık, H. (2000). *Osmanlı imparatorluğunun ekonomik ve sosyal tarihi (1300-1600)* (C. I). İstanbul: Eren Yayınları.
- İşbilir, Ö. (1996). *XVII. yüzyıl başlarında şark seferlerinin iâşe, ikmâl ve lojistik meseleleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- İşbilir, Ö. (2013). Yük. *İslâm ansiklopedisi* (C. 44, s. 46-48). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karagöz, H. (2008). *1737-1739 Osmanlı-Avusturya harbi ve Belgrad'ın geri alınması*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Karasu, H. (2014). *Osmanlı Devleti'nde ayanlık: Kayseri sancağı örneği (1730-1774)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yıldırım Bayezid Üniversitesi, Ankara.
- Kaya, S. (2007). *XVIII. yüzyıl Osmanlı toplumunda nazari ve tatbiki olarak karz işlemleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Keleş, E. (2011). Hayriye tüccarı El-Hac Mehmed Ağa'nın terekesi. *Belgeler*, XXXII (36), s. 67-104.
- Kılıç, M. (2014). *Osmanlı Devleti'nin batı ve doğu seferine Konya kazasının lojistik katkısı (1700-1750)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- McGowan, B. (1981). Osmanlı avarız-nüzul teşekkülü 1600-1830. *VIII. Türk Tarih Kongresi* (C. II.) içinde (s. 1327-1331). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- McGowan B. (2006). Âyanlar Çağı, 1699-1812. Halil İnalçık-Donald Quataert (Ed.), *Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik ve sosyal tarihi 1600-1914* (C. II.) içinde (s. 759-884). İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Mert, Ö. (1998). Kayserili bir ayan: Zennecioğlu Seyyit Mehmed Ağa. Ali Aktan&Ayhan Öztürk (Haz.) *II. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 323-334). Kayseri.
- Murphey, R. (2007). *Osmanlı'da ordu ve savaş 1500-1700*. Tanju Akad (Çev.). İstanbul: Homer Kitapevi.
- Neumann, C. K. (2009, Bahar). Birey olmanın alameti olarak tüketim kalıpları 18. yüzyıl Osmanlı meta evreninden örnek vakalar. *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 8, s. 7-47.
- Neumann, C. K. (2005, Bahar). Üç tarz-ı mütalaa-yeniçağ Osmanlı Dünyası'nda kitap yazmak ve okumak. *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 1, 51-77.

- Öğün T. (2006). Müsâdere. *İslâm ansiklopedisi* (C. 32, s. 67-68). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Pamuk, Ş. (2010a). Osmanlı Devleti'nin iç borçlanma evrimi 1600-1850. Gökhan Aksay (Çev.). *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları* içinde (s. 133-146). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Pamuk, Ş. (2010b). Osmanlı zenginleri servetlerini nasıl kullanıyorlardı?. *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları* içinde (147-154). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Polat, S. (2011, Yaz). Osmanlı sefer organizasyonunda pratik çözümler: 1634-1635 (h. 1044) tarihlerinde Karahisar-ı Şarki'de mükellefiyet şeklinde yürütülen iştirâ ile zahire temini. *Akademik Bakış*, 4 (8), 161-174.
- Polat, S. (2018). Osmanlı Devleti'nde nüzul vergisinin teşkili ve gelişimi: XVI-XVII. yüzyıllarda Osmanlı ekonomisini nüzul vergisi üzerinden değerlendirmek. *Belleten*, 82 (295), 829-862.
- Sevinç, T. (2010). 1695 ve 1696 Avusturya seferlerinde organizasyon ve lojistik. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Sözen, Z. (2000). *Fenerli beyler 110 yılın öyküsü (1711-1821)*. İstanbul: Aybay Yayınları.
- T.C. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı (2010). *Başbakanlık Osmanlı Arşivi araştırma rehberi*, İstanbul.
- Telci, C. (2007). Osmanlı devletinde 18. yüzyılda muhalefat ve müsâdere süreci. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 22 (2), 145-166.
- Tüfekçioğlu&Gündoğdu, A.&O. (2017). Üsküdar-Ahmediye külliyesi haziresi mezar taşları üzerine değerlendirme. Coşkun Yılmaz (Ed.). IX. *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu Bildirileri* (C. II.) içinde (267-306). İstanbul: Bilnet Matbaacılık.
- Yıldız, H. (2006). Haydi Osmanlı seferine! Prut seferinde organizasyon ve lojistik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ÜSKÜDAR VE KAYSERİ'DE İŞLENEN GAYR-I AHLAKİ SUÇLAR

ILLEGAL CRIMES COMMITTED IN ÜSKÜDAR AND KAYSERİ

*Seher YÜCETÜRK** Öz

Üsküdar ve Kayseri 17. yüzyılın İlk Çeyreğinde farklı konumları, ekonomik ve kültürel yapıları ile yekdiğerinden farklı iki yerleşim yeri idi. Söz konusu zaman dilimi içerisinde Üsküdar payitahta komşu olması dolayısı ile merkezi konumda bulunmakta idi. Ayrıca Celali İsyanları sırasında İstanbul'a giriş kapısı görevi gören işlek bir merkezdi. Bu durum Üsküdar'ın ekonomik ve kültürel anlamda hareketli bir yer olmasını sağlamıştır. Özellikle nüfus yönünden zenginleşen Üsküdar'da kurulan bekâr odalarının suçlara tesiri ve düzenlemiş oldukları işret meclislerinin varlığı Üsküdar'ı gayr-ı ahlaki davalar yönünden olumsuz manada zenginleştirmiştir denilebilir. Buna karşın Kayseri Selçuklular zamanında başkent olmuş bir yerleşim yeri idi. 17.yüzyılın ilk çeyreğinde ise merkezden uzak muhafazakâr yapısı ile dikkat çeken, doğu-batı kuzey-güney yönlerindeki ulaşım yollarının kesiştiği, kültürel ve ticari anlamdaki hareketlilik ile ön plana çıkmaktadır. Aynı zaman dilimi içerisinde farklı özellikleri ile dikkati çeken bu iki yerleşim yeri artıları ve eksileri ile suçların işlenme oranları ve davaların mahkemeye yansımada etkin rol oynamışlardır. Özellikle zina, fuhuş ve tecavüz gibi davalarda Kayseri mahkemesine yansıyan davalar Üsküdar'a oranla sınırlıdır. Özellikle kırsal kesimde ve muhafazakâr yapının etkili olduğu yerlerde gayri ahlaki davaların çeşitli etkenlerin varlığı sebebiyle –kültürel baskı, mahkemeye ulaşmadaki maddi manevî güçlük, ekonomik yetersizlikler- davaların kadınlar tarafından mahkemeye daha az taşınabildiğini düşündürmektedir. Mahkemeye ulaşımın daha zor olduğu yerlerde mahalle ileri gelenlerinin oluşturdukları ve Leslie Peirce'nin de bahsettiği "mahkeme öncesi mahkeme" gibi görev yapıp arabuluculuk sayesinde çözülmüş ve mahkemeye intikal etmemiş çok fazla dava olduğu bilinmektedir. Böylece çözüme kavuşturulan davaların mahkemeye ulaşmamış olma ihtimali, mahkemeye yansıyan kayıtlarda oluşan azlığın bir diğer sebebi olabilir. Her iki yerleşim yeri için farklı birçok etken karşılaştırmaya tabi tutulduğunda ortak olan noktanın varlığı da göze çarpmaktadır. Mahalle kültürü ve bu kültürün suçlar üzerindeki denetiminin her iki yerleşim yerinde de geçerli olduğu görülmüştür. Yapılan çalışmada her iki yerleşim yerinde işlenen suçlar ve bu suçların meydana gelmesindeki itekleyici ve engelleyici durumların tespitine çalışılacaktır. Böylelikle Üsküdar ve Kayseri mahkemelerine yansıyan davalar üzerinden toplumun nabzı tutulmaya çalışılacaktır.

*Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut
Ata Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
yuceturkseher@gmail.com
ORCID: 0000000197522814
Ankara/TÜRKİYE

Abstract

Üsküdar and Kayseri were two different settlements in the first quarter of the 17th century with their different locations, economic and cultural structures. In that period, Üsküdar was in a central location as it was adjacent to the capital city. It was also a busy center that served as the gateway to Istanbul during the Celali Revolts. This situation made Üsküdar an active place in terms of economy and culture. It can be said that the influence of the single chambers established in Üsküdar, which especially enriched in terms of population, on crimes and the existence of business councils they

Gönderim Tarihi: 05/07/2021

Kabul Tarihi: 26/03/2022

organized, enriched Üsküdar in a negative sense in terms of unethical cases. On the other hand, Kayseri was a settlement that became the capital city during the Seljuk period. In the first quarter of the 17th century, it came to the fore with its cultural and commercial dynamism, where the transportation routes in the east-west, north-south directions intersected, and attracting attention with its conservative structure far from the center. These two settlements, which attracted attention with their different characteristics in the same time period, played an active role in the pros and cons, the rate of crimes and the reflection of cases in the court. Especially in cases such as adultery, prostitution and rape, the cases reflected in the Kayseri court were limited compared to Üsküdar. Especially in rural areas and in places where the conservative structure was effective, due to the existence of various factors -cultural pressure, material and moral difficulties in reaching the court, economic inadequacies - it makes us think that cases are less likely to be brought to court by women. It is known that there are many cases that were created by the notables of the neighborhood in places where it is more difficult to reach the court, and that acted like the "court before the court" mentioned by Leslie Peirce, and that were resolved through mediation and that were not submitted to the court. Thus, the possibility that the cases that were resolved did not reach the court, might be another reason for the scarcity of records reflected in the court. When many different factors are compared for both settlements, the existence of a common point is also striking. It has been observed that the neighborhood culture and its control over crimes are valid in both settlements. In this study, it will be tried to determine the crimes committed in both settlements and the driving and hindering situations in the occurrence of these crimes. Thus, the pulse of the society will be tried to be kept through the cases reflected in the Üsküdar and Kayseri courts.

GİRİŞ

Osmanlı toplum yapısını oluşturan en küçük birim mahalledir. Mahallenin çok çeşitli tanımları yapılmıştır. Müslüman mahalleler için pek çok farklı tanım yapıldığı bilinmektedir. Bu tanımlardan olan Ergenç'in iki tanımından ilkinine göre, mahalleyi "önemli işlevleri olan şehir kesimleri" olarak ifade etmiş olduğu görülmektedir. İkinci mahalle tanımı "aynı mescitte ibadet eden "cemaatin aileleri ile yerleştikleri şehir kesiti" olarak ifade edilmiştir. (Ergenç, 1984, s. 69) Özellikle yeni oluşturulan Müslüman mahallelerine bir mescit yapılı ve oluşan bu yeni mahalle yapılan mescidin adı ile anılırdı. (Alkan, 2007, s. 87; Kankal, 2005, s. 251). Müslümanlar ve gayri Müslümler kendilerine ait mahallerde otururlarken bir arada oturdukları mahallerde bulunmaktadır. Ancak bu durum huzursuzluklara sebep olmaktadır. Özellikle Müslümanlar tarafından etnik gurubun mescitler çevresinde oturmalarına razı olmamaları bu sorunlardan birini teşkil etmiştir. (Özcan 2001, s. 130) İslam şehirlerinin en büyük özelliklerinden bir tanesi mahallelere bölünmüş olmasıdır zira etnik ve dini yapı bu bölünmeyi bir noktada mecbur kılmıştır. (Kuban 1968, s. 54) Mahallenin sosyolojik anlamda tanımı yapıldığında, birbirini tanıyan ve belirli ölçüde, birbirinin davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içinde olan kişilerin oluşturduğu topluluk olarak adlandırılmıştır. (Ergenç, 1984, s. 69) Osmanlı Devleti'nde mahalle vergilerin toplanıp dağıtılması, güvenliğin sağlanması ve imar ile ilgili sorumlulukların verilmesi konusunda odak noktası olmuştur. (Kaynak, 2010, s. 29) Bu cümleden olarak mahalleler, "Ahalisinin vergi mükellefi olarak aynı deftere kaydedildikleri yerlerdir" denilebilir. (Çetin, 2014, s. 44)

Mahallede toplu şekilde yaşayan insanlar, ben olmaktan çıkıp biz olmaya özen göstermişlerdir. (Özcan, 2018, s. 191) Sosyolojik açıdan mahallenin tanımında zaman ve mekân terimlerinin öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki olan zaman terimi ile insan unsurunun, bir arada yaşamak, bir mekâna ait hissetmek ve bir mekâna ait olmak ihtiyacından doğan bir sonuç olarak mahallenin oluşturulduğuna değinilmiş ve bu unsur mahalleyi oluşturmada can damarı olarak nitelendirilmiştir. (Köksal, 2017, s. 55) Bu çalışmada incelenen Üsküdar ve Kayseri sicillerinde geçen belgelerde kişilerin isimleri yanında baba adları ve yaşadıkları mahalle ve köyün de belirtilmiş olması kişinin o mahalleye ait olduğunu, bir diğer ifade ile kişilerin yaşadığı yer ile bir anlam ve değer kazandığını göstermiştir. (Tok, 2005, s. 158) Ortaylı mahallenin bir idari birim olmaktan çok sosyal ve dayanışma birimi olduğunu vurgulamıştır. (Ortaylı, 2018, s. 45) Duben ve Behar, mahalleyi toplumsal ve ekonomik yaşamın odak noktası olarak ifade etmişlerdir. (Duben, & Behar, 2014 s. 45) Mahalleyi oluşturan unsurlar içerisinde gerektiğinde bir toplanma yeri olarak camiler, hayatın devamlılığı için önemli bir kaynak olan çeşmeler, evleri ve mahalleleri birbirine bağlayan yollar önemli yapılar ve toplumun kaynaşma noktalarıdır. (Alver, 2010, s. 119-121) Bu unsurlardan biri olan sokak, Osmanlı mahallesinde mahrem alan olarak kabul edilmiştir. Özellikle erkeklerin çalışma hayatında bulunmaları ve kadınların bu alanda erkeklere oranla neredeyse bulunmamaları ve erkeklerin gündüz işe gitmeleri sebebiyle boş kalan sokaklar o saatler içerisinde mahrem alanlar olarak değerlendirilmiştir. (Bergen, 2010, s. 150-151) Çünkü Osmanlı şehir yapısının en dikkat çekici özelliği yerleşim yerleri ile ticaret

yapılan yerlerin bir diğerinden ayrı olmasıdır. Böylelikle kamusal bir alan var olmuştur. (Raymond 2010, s. 449) Söz konusu durum ise mahalleler ile merkezi yerlerin gece ve gündüz hareketliliğinin farklı olduğuna işaret etmektedir.

Osmanlı toplumunda karşılıklı akit temeline dayalı olan ve sözlü olarak yürütülen bir hukuki düzenin işlediği aşikârdır. Mahallede yaşayanların gündelik hayatlarının devamı için söz konusu örtülü kurallara uymaları kişiler açısından simgesel bir kazanç olarak değerlendirilmiştir. Aksi halde sözleşmenin bozulması gündelik hayatı imkânsızlaştırmak manasına gelirdi. (Certeau, & Giard, Mayol, 2009, s. 31) Var olan örtülü sözleşme neticesinde Müslüman olan ve iyi bir aile hayatı yaşamak isteyen bir kimse kefalet karşılığı mahalleye alınır ve bunun karşılığında o kişinin bu duruma göre davranması beklenirdi. (Bergen, 2010, s. 163) Neticede kişiler kendilerinden beklenen davranış biçimine uyarak halk nazarında olumlu kazanım elde etmeye çalışırlardı. (Certeau, & Giard, Mayol, 2009, s. 31)

Osmanlı Devleti kurumlarını en üstten başlayıp en alt tabakaya yayan bir sistem içerisinde yürütülürdü. Bu sistemin bir parçası olan ve mahallede yaşayan her bir birey birbirine karşı kefil ve sorumlu durumlardı. (Karadeniz, 1999, s. 455) Kefalet aynı mahallede yaşayan insanlar için çok büyük bir önem arz ederdi. Kefilsiz bir insan mahalleye kabul edilmezdi. Çünkü mahallede olabilecek herhangi bir olayda ilk olarak o kişinin yaşadığı insanlara müracaat edilmekteydi. (Özcan 2001, s. 133) Osmanlı toplumunda insanların birbirine kefil edilmesinde Ergenç iki amaç güdüldüğünü söylemiştir. Bunlardan ilki vergi yükümlüsü olan kişilerin tam olarak belirlenip vergilerin eksiksiz olarak toplanması, ikincisi merkezi otoritenin ve genel olarak güvenliğin istenilen şekilde toplum tabakasına yayılması idi. (Ergenç, 1984, s. 73) Bu sebeptendir ki Osmanlı mahallelerinde insanlar birbirlerine kefil oldukları gibi mahalleler de birbirlerine kefil olmak durumundaydılar. Ancak Osmanlı toplumunda etnik-dini tanımla birbirinden ayrı olan mahalleler, gündelik ilişki bakımından kendi içlerinde kısmi bir özerkliğe sahiptirler. (Duben, & Behar 2014, s. 45).

Kefalet sistemine dayalı olarak mahallede meydana gelecek her türlü olumsuz davranıştan ve bu davranış neticesinde meydana gelecek zarardan mahalle ahalisi sorumlu tutulmuştur. Mahalle ahalisi mahallede olan her türlü uygunsuz davranışın takipçisi olmak durumunda kalmıştır. Mahalle ahalisinin gayr-i ahlâkî davranışlarına tanık oldukları ve kendilerini rahatsız eden kişilerin mahalleden ihraç edilmelerini isteme hakları bulunmaktaydı. (Ergenç, 1984, s. 74-75) Mahalle ahalisinin istemediği kişi mahallede ikamet edemezdi. (Özcan 2001, s. 133).

Kefalet ile ilgili Üsküdar ve Kayseri mahkemesine yansıyan davalar mevcuttur. Üsküdar mahallesinde görülen davada *Bostancıbaşı tarafından tayin olunan İbrahim Bey bin Abdullah Üsküdar'a tabi Kadıköy karyesine varıp Aleksandra'nın vekili Endirye veled Yorgi, Marule binti Nikola ve karındaşı Dimitri'yi müvekkilinin Nemçe asıllı Nezini isimli câriyesini ihlal etmek, sandığından 60.000 akçe çalmak ve câriye ayartmak ile suçlamıştır. Mahalle ahalisinden hem Müslüman ve hem de gayr-i Müslim kimseler mahkemede hazır bulunmuşlar ve bu kimseler Marule'nin evine gece gündüz eşkıya gelip girdiğini, fesat yatağı olduğunu ve söz konusu karyede iki defa kan vaki olduğunu bildirmişlerdir. Çok türlü mazarratlarını çektiklerini ve kendilerinin dahi karyeden çıkmaya razı oldukları halde davaları*

neticelenmediği için çıkmadıklarını bu durumun devamı halinde işledikleri mazarratların nihayet bulunmayacağını ve karyelerinde bulunmalarına rızalarının olmadığını ifade etmişlerdir. Kendilerine uygulanan bu toplumsal baskı neticesinde Marule ve Dimitri “mahalleden çıkalım aher yere gidelim” demişlerdir (ÜŞS no: 119 vrk: 7).

Kayseri mahkemesine ait davada “Mahmiyye-i Kayseriyye sakinelerinden Fatıma Hatun Abdulkasım Çelebiyi kendisine vekil tayin etmiş ve Deli Kara Hacı demekle maruf Hacı Ali bin Oruç’u dava etmiştir. Davasında kendisine ait olan iki derayi kaftan iki saç bağı ayağı ve bir çift altın küpe ve bir pullu demir yüzüğünü Hacı Ali’nin almış olduğunu söylemiş ve keyfiyet ahvalinin mahalleden sorulmasını talep etmiştir. Kara Hacı’ya sorulduğunda inkâr etmiştir. Kara Hacı’yı mahalle ahalisinden sorulduğunda kendisi için İmam Mahmut Halife ve Hacı İbrahim ve gayrıları Kara Hacı için “bi namaz ve tarikü’l-cema’a dır, evine nâ-mahrem gelir gider, tekyenin bir kısmını içeri alıp evi meyhanedir. Daima şürb-i hamr eder. Mahallemizde durmasın bir gün zararın çekeriz, yaramazdır iyiliğine inandıramaz” diye ifade vermişlerdir. (BOA, KŞS no: 25 vrk: 34).

Üsküdar ve Kayseri mahkemelerine ait iki belge, ortak yaşamın mekânı olan mahallede, erkek ya da kadın olsun örtülü sözleşme olarak geçen ve varlığı kadın ve erkek tarafından bilinen yazısız kurallara riayet edilme noktasında gösterilen hassasiyeti örneklemektedir. Osmanlı Devleti’nin meydana getirdiği otokontrole dayalı bu sistem, bir yandan denetim mekanizmasının işlevselliğini en alt tabakaya yaymış, öte yandan Osmanlı toplum düzeni içerisinde kamusal alan, deyim yerinde ise mahremiyeti hiçe sayan bir sosyal düzen yaratmıştır. Söz konusu sistemden dolayı insanların birbirini izlemeleri ve birbirleri hakkında fikir ve kanaat sahibi olmaları mümkün hale gelmiştir. (Yılmaz, 1994, s. 23) Osmanlı Devletinin uyguladığı yerel sistem ile mahkemeye yansıyan davaların çözümünün mahkemede yapılması bir yana, Leslie Peirce’nin de bahsettiği gibi Osmanlı toplumunda mahkeme öncesi mahkeme olarak tabir edilen “sulh” yolu ile sorunların çözümü yapılmaktaydı. Bu işi üstlenenler ise barışı sağlayanlar “arabulucular” (müsalihun) olarak ifade edilen kişilerdir. Bu kişiler bilgelik ve sağduyu bakımından “kadı”ya eş tutulmuşlardır. (Peirce, 2005, s. 159) Muslihun araya girerek halledilen konular genel olarak günlük yaşam içerisinde kişilerin birbiri ile olan anlaşmazlıklarından oluşuyordu. Bunlar alacak-verecek konuları, kişilerin birbirine verdikleri borcun ödenmesi ve emanet olarak konulan emtianın talebi konularda araya muslihun girdirip sulh olma yoluna gitmiş (BOA, KŞS no:16 vrk: 8) oldukları tespit edilmiştir.

1. Zina (Kazf) ve İçki Âlemleri Üzerine Davalar.

Osmanlı Devleti hem şer’i ve hem de örfi hukuk kuralları ile yönetilmiştir. Bu çoklu hukuk sistemi içerisinde kadınlar davalı ve davacı olarak mahkemede bulunmuşlardır. İncelenen Üsküdar ve Kayseri sicilleri neticesinde kadınlar hakkında açılan hukuki ve adli davalar değerlendirildiğinde kadının daha çok “namus” kavramı ile ilişkilendirildiği ve bu minvalde davalara konu olduğu görülmüştür. Çok çeşitli başlıklar altında seyreden bu davalardan en çok öne çıkanları, fuhuş, zina, hırsızlık, darp, şetm gibi başlıklar olmuştur. Bunlardan zina ve fuhuş ön plana çıkmış ve

özellikle şer'î hukuk kuralları dolayısıyla devlet ve toplum nazarında hoş karşılanmamış, genel bir tepkiye neden olmuştur.

Erkek ve kadının aralarında, nikâh ve evlilik gibi resmi bir bağ veya efendi-câriye minvalinde bir mülkiyet ilişkisi bulunmadığı halde gerçekleştirdikleri, hukuksuz cinsel birleşimleri zina olarak adlandırılmıştır. (Aydın, 2018, s. 184, Cin, & Akyılmaz, 2017, s. 249) Bir başka tanımla görebilen, konuşabilen tam ehliyetli olarak nitelendirilen kişilerin, Müslüman veya gayrimüslim kişilerin -sarhoş bile olsalar- kendi istekleri ile cinsel birleşmeleri zina olarak tanımlanmıştır. (Ekinci, 2012, s.345) Zina ile ilgili olarak şer'î hukukta kurallar net çizgiler ile belirlenmiş, “Zinaya da yaklaşmayın. Çünkü o pek çirkin, yolca da pek fena bulunuyor” ifadeleri kullanılmıştır. (İsa/32)

İslam hukukuna göre, işlendiği iddia edilen zina suçunun sabit hale gelmesi için, dört şahit getirme şartı belirlenmiştir. Söz konusu durum ile ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de “Kadınlarınızdan kötülüğü işleyenlerin aleyhlerine sizden dört şahit getirin. Eğer şahitlik yaparlarsa o kadınları evlerde hapsedin”. “Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu ispat için) dört şahit getirmeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar” (Nur/4) denmiştir. Böylece yok yere iftira atanlar “fasık” olarak nitelendirilmiş ve bundan sonra yapacakları hiçbir şahitlik kabul edilmemiştir.

Zina suçuna şahitlik edecek kişiler alelade kişiler olmayıp bu kişilerde aranan bazı özellikler vardır. Bunlardan ilki, şahit olacak kişilerin, zanlı kişinin bir yakını ya da zanlı ile ilgili bir husumetinin olmamasıdır. Buna ilave olarak dört ayrı mahkeme huzurunda zina anını görüp anlatmaları gerekmektedir. Zina suçunun sabitlenmesi için ikinci şart, ikrar ve itiraftır. Suç taraflarca ikrar edilse bile, bu durum yine de araştırılmaktadır. Üçüncü şart hamilelik (karine) şartıdır. Ancak her hamile olan kadın zina yapmış sayılmayıp bu durum kadının tecavüze uğramış olma ihtimalini de düşündürürdü. (Mutaf, 2008, s. 577) Bu durumla ilgili olarak Kayseri mahkemesine ait bir davada, Abdullah bin Hacı Şaban mahkemeye gelip zevcesi Asiye'yi Ramazan'ın yirminci günü teziç ettiğini ancak kendisinin Şevvalin yirminci günü bir oğlu olduğunu söylemesi üzerine Eyni hatun zevci Pir Ali vefat edeli 50 yıldır dul olduğunu ancak kendisine Emniyet'in tecavüz edip evlada kaldığını bildirmiş, köye gitmek gerektiğinden hâkime varamadım demiştir. Durum Emniyet'e sorulduğunda benim haberim yoktur kayını Muharrem ile dururdu demiştir. (BOA, KŞS no: 23, vrk: 13) Muharrem'e sorulduğunda ise iki sene miktarı vardır ayrıldık nihayet bir oda içinde ayrı olurduk benim haberim yoktur diye cevap vermiştir. Bu kayıt kadınların her zaman zinaya karışmış olmasından çok tecavüz sonucu hamile kalmış olma ihtimalini örneklendirmesi bakımından önemlidir. Ayrıca Kayseri'de kadınların her an mahkemeye ulaşmasının önünde bazı engellerin olduğunu da göstermektedir. Buradaki engel olayın geçtiği köyün mahkemeye uzaklığının bir sonucudur.

Zina işleyen kişilere uygulanacak ceza bazı durumlara göre değişiklik gösterirdi. Evliyken zinada bulunan kişilere “recm” cezası uygulanırdı. Ancak Osmanlı toplumunda bu ceza 1680 yılında bir defa uygulanmış; kısa süre sonra kaldırılmıştır. (Cin, & Akyılmaz, 2017, s. 252) Bu suçu işleyen kişilerin bekâr olmaları durumlarında kendilerine “celde” olarak adlandırılan ceza uygulanmıştır. Bekâr bir erkek ile bekâr bir kızın zina suçları için takdir edilen ceza aynıdır. Evli bir kadının zina etmesi

durumunda mali durumuna göre değişen para cezaları uygulanmıştır. Kadın zengin ise, evli erkeğe uygulanan para cezasına, fakir veya orta halli ise derecesine göre bekârlara uygulanan para cezasına çarptırılırdı. (Acar, 2002, s. 151) Zina suçu için kanunnameler uygulanan cezaların da kişilerin medeni hallerine göre değiştiğini göstermektedir. (Acar, 2002, s. 151)

Baldwin Osmanlı toplumunda, zina cezalarının uygulanması aşamasında, sadece mahkemelerin kararlarının etkili olmadığını, fetva ve kanunnamelerin yaptıkları katkılar sonucunda İslam hukuku kararlarının meydana getirilmiş olduğunu ifade etmiştir. (Baldwin, 2012, s.121) Kadılar zina cezası konusunda “zinanın gerçekleştiği” sonucuna hiçbir şekilde ulaşamamışlardır. (Ortaylı, 1980, s.39) Çünkü İslam hukuku davalı ve davacı ve tanıkları dinlemeden bir karara varmazdı. (Sahillioğlu, 1973, s.115) Zina gibi ağır bir suçta bu üçünün ortak ifade vermesi çoğu zaman mümkün olmamıştır. Heyd şer’i ceza hukukunun işlevselliği ve İslam ülkelerinde uygulanabilirliği bakımından çok önemli bir yer tutmadığını ifade eder. Çünkü birçok suçun ortaya çıkarılmasının delil ve ispat bakımından yetersiz olması dolayısıyla cezaların tam olarak uygulanamadığını söylemiştir. (Heyd, 1984, s. 633) Baldwin ve Gerber cezalandırma konusunda var olan ağır cezalar yerine genel olarak “bastinado” olarak adlandırılan falaka cezasının tercih edildiğini ifade etmişlerdir. (Baldwin, 2012, s. 239)

Zina suçu dolayısı ile verilen cezalardan yaygın olanı para cezası olmuştur. Söz konusu durumla ilgili olarak Üsküdar mahkemesine yansıyan bir davada *Yoros kazasına tabi Demircili isimli karye sakinlerinden Ömer bin Mahmut, zevcesi Dilaver hatun binti Abdullah ile Mahmut’un ihtilat üzere olduğu hakkında su-i zannı bulunduğunu ifade etmiştir. Durumu aydınlatmak için muharremin yirmi birinci gecesini yabana giderdim “bu gece gelmem deyip gittiğini” yatsı namazı vaktinde hafiyete gelip zevcesi Dilaver ve Mahmut’u bir döşekte görmüş, imam ve cemaati getirip “ayaklarından donlarını çıkarmış” vaziyette yakaladıklarını ifade etmiştir. Bunun üzerine Mahmut’a sorulduğunda “oda içinde ben donum çıkarıp ocağının bir tarafında yattığını diğer tarafta da Dilaver’in kendi döşeginde yatarken yakalandıklarını söylemiştir. Durum Dilaver’e sorulduğunda, “Mahmut’un “evvelden kendisine bana ram olasin diye ulaştığını ancak bu durumu zevcine söylemediğini ifade etmiştir. Nihayet Mahmut’un mum yakmak bahanesiyle o gece gelip ocağının bir tarafında yattığını kendisinin de döşeginde yatarken yakalandıklarını söylemiştir. Durum karye ahalisinden sorulduğunda Pir Ali bin Mahmut ve Veli, Dilaver ve Mahmut’u bir döşekte yatarken yakaladıklarını, ayaklarından tutarak çıkardıklarını haber vermişlerdir” (TDV ÜŞS No: 122, 29).*

Üsküdar mahkemesine ait bu belgede evli bir kadının zinası söz konusu olmuştur. Yapılan zina mahalle ahalisi tarafından tespit edilmiştir. Ancak tarafların her ikisi söz konusu durumu kendilerince inkâr yoluna gitmişlerdir. Daha önce ifade edildiği üzere zinanın tespiti ve ikrarının çok zor bir hadise olmasından dolayı bu fiili işleyenlerin tam olarak tespitinin yapılamamasından dolayı ağır cezalara çarptırılmamış oldukları anlaşılmaktadır. Üsküdar mahkemesine ait bu belgede de kişilerin suç üzeri yakalanmış olmalarına rağmen durumu farklı şekillerde yansıttıkları ve inkâr yoluna

gittikleri için zina suçu sabitlenememiştir. Sicillerden kendilerine ne gibi bir ceza verildiğine dair bilgi edinilememiştir.

Belgedeki gibi evli kadının zinası hakkında Leslie Peirce'nin farklı bir görüşü bulunmaktadır. Peirce iffet ve namusun korunmasında bekâr kadınlardan çok evli olan kadınların önemsendiğini söylemiştir. Buna sebep olarak erkek soyunun saf tutulmaya çalışılmış olmasını gerekçe göstermiştir. Yani evlilik neticesinde doğacak olan çocuğun başka bir babaya ait olmaması önemsenmiştir. Bunun yanı sıra bekâr olan bir kadının hamile kalması hiç hoş karşılanmamakla birlikte yine de doğacak çocuk, arada bir evlilik bağı bulunmadığı için hiçbir erkeğin soyunu tehdit etmezdi. Bundan dolayı bekâr bir kadının zinası, toplumsal çevrede evli olan kadınlarınkı kadar rahatsızlık yaratmıyordu. (Peirce, 2000, s.181) Colin Imber de bu durumu desteklemiş ve erkeğin dört kadınla evlenme hakkının olduğunu, hatta maddi olarak bir sorunu yoksa dilediği kadar köle sahibi olmasında bir sakınca olmadığını ve bu kölelerden olacak çocukların -kendisi kabul ettiği sürece- meşruluk bakımından eşlerinden olan çocuklar ile aynı sayıldığını belirtmiştir. (Imber, 2000, s. 79)

Zinanın ilan edilmesi mahallede işlenen diğer suçlar gibi tüm mahallenin üzerine düşen bir sorumluluktur. Mahalle ahalisi bu durumu sözlü ifade edemedikleri durumlarda bir sembol olarak kapıya *katran sürme* şeklinde ifade etme yoluna gitmişlerdir. (Çetin, 2014, s.136) Katran sembolik bir ifade olmanın yanı sıra bu maddenin akışkan ve renginin siyah olması aynı zamanda yıkandığında dahi temizlenmemesi ve iz bırakması, ağır bir kokuya sahip olması gibi özelliklerinden dolayı "namus lekesi" ile ilişkilendirilmiştir. Katran lekesinin yıkanma eyleminin sonunda arındırılmadığı gibi namus lekesinin de temizlenmesi için yapılan her fiil sonunda daha da görünür hissedilir hale gelmesinden dolayı biri diğerine benzetilmiştir. (Çetin, 2014, s. 141)

İncelenen Üsküdar ve Kayseri sicillerinde Üsküdar'da kapıya katran sürme hadisesi 2 belgede tespit edilmiş, Kayseri'de konu ile ilgili belgeye rastlanmamıştır. Bu belgelerin içeriklerinde katran sürme hadisesinin, zina yapılan kişileri belirlemekten uzak olup iftira maksatlı yapılmış oldukları görülmüştür. Üsküdar mahkeme kayıtlarından elde edilen iki ayrı belgenin ilkinde Kaya Hatunun mahalle ahalesinin kapılarına katran sürmesi (TDV, ÜŞS no: 139 vrk: 48) hadisesi vuku bulmuştur. Diğeri Emine Hatunun, Hüseyin'in sokakta giderken kendisini takip edip kapısı önüne kadar gelip alaka etmek istemesini reddetmesi üzerine Hüseyin'in kapına katran sürerim diye tehdit etmesi hakkındadır. (TDV, ÜŞS No:148/29) Bu iki kayıt değerlendirilmeye alınacak olursa ikisinde de iftira maksatlı kapıya katran sürme hadisesinin bir tehdit unsuru olarak kullanılmış olduğu tespit edilmiştir.

Çizelge 1. Gayr-ı Ahlaki Suçların Oransal Dağılımı (Üsküdar-Kayseri).

	Üsküdar Mahkemesi	Kayseri Mahkemesi
Kadının zinaya sürüklenmesi	6	-
Zina iddisı	47	-
Kocanın karısını zina şüphesi ile dava etmesi	10	3
İşret meclisi	39	-
Yakın akraba ile uygunsuz münasebet	2	-
İftira	9	2
Kadın ve kocasının birlikte namahrem ile meclis düzenlemesi	5	-
Katl-i şeni'kasdı ile haneye tecavüz, yol basma, adam kaçıрма.	11	9
Kadının kocasını zina şüphesi ile dava etmesi	2	-
Tecavüz	1	3
Kapıya katran sürülmesi	2	-
	Toplam: 138	Toplam: 16

Çizelge 1'e bakıldığında Üsküdar ve Kayseri mahkemelerinde görülen davaların sayılarının ve içeriklerinin farklılığı göze çarpmaktadır. Özellikle belgeler, içeriği itibarı ile Üsküdar mahkemesinde Kayseri mahkemesine oranla gözle görülür hareketliliği ve olumsuzluğuyla meşhur bir tablo sergilemektedir. Söz konusu olumsuz hareketliliği sebep olarak yaşanan çevrenin sosyo-kültürel etkilerinin yansımış olabileceği ihtimali kuvvetlidir. Üsküdar mahkemesinde gayr-ı ahlaki olarak tanımlanan bu olayların daha çok işlendikleri mekân bekâr odaları olmuştur. XVI. yüzyıldan başlayıp Anadolu'yu kasıp kavuran Celali ayaklanmaları neticesinde köyden kente ve küçük kentlerden daha büyük kentlere çok yoğun göçler yapılmıştır. Bu göçler içerisinde en büyük göç merkezi İstanbul'du. Üsküdar bu merkezin İstanbul'a giriş kapısı görevini görüyordu. Göç yolu ile gelen kişiler daha çok ailelerini gerilerinde bırakmışlar ve bekâr olarak tanınmışlardır. Bu kişilerin kaldıkları yerler de çeşitli isimlerle erkek odaları, erki odaları ve bekâr odaları olarak adlandırılmıştır. Burada kalan kişiler genel olarak toplum tarafından kabul görmeyen ve suça meyilli kişiler olmuşlardır. Bu odalar zaman içerisinde nifak yuvası olmuş ve İstanbul'da çıkan isyanların da başını çekmek sureti ile devleti birçok konuda meşgul etmişlerdir. Ayrıca mahalleden uzakta bir handa kaldıkları için kural kaide dışında kalmışlar böylece her türlü suç, başta da fuhuş buralarda yoğun şekilde görülmüştür. (Yağcı, & Akkaya, 2012, s. 373)

Bekâr odalarının suçlara olan etkisini destekleyen bir diğer unsur sicillerde "işret meclisi" olarak geçen ve sayıları ikiden fazla, birbirine nâ-mahrem olan kişilerin bir araya gelerek düzenledikleri içkili meclislerdir. Kayseri'de kız kaçıрма ve zina olaylarının az olması bu tür davaların ya olmadığını ya da mahkemeye yansımadığını düşündürmektedir. (Yuvalı, 1996, s. 373) Kayseri'de bu tip olayların mahkemeye yansımamasının nedeni olarak, mahalle baskısının daha yoğun hissedildiği kırsalda işlenmesine daha az imkân ve mahal verilmesi olabilir. Üsküdar'a nazaran Kayseri'de

örf ve adetlerin etkisi ile kadınların baskılanmış olabileceği ve bu başlık altındaki davalarını mahkemede rahatça ifade edemeyecekleri de bir diğer ihtimaldir. Bununla birlikte mahkemelere ödenecek meblağlar kişileri zorlayan durumlar arasında sayılabilir. (Aksoy, 2010, s. 168) Mahkemelerin merkeze olan uzaklıkları da bu duruma katkı sunmaktadır.

2. Fuhuşla Alakalı Davalar

Toplumda detaylı şekilde cins ve cinsiyet ayrımına giden Türköne, neticede cinsiyet kültürünü, kadın ve erkek kavramını ve bunlara atfedilen değerleri, bu kavramların yüklendikleri misyonları, toplumun bu kavramlara yükledikleri anlamları, cinsler arasındaki ilişkilerin düzenlenme biçimlerini: aile tipleri, evlenme adetleri ve her iki cinsin birbirinden beklentilerinin, toplumların ortak cinsiyet kültürünü meydana getirdiğini ve çok geniş anlamlar ifade edebileceğini belirtmektedir. (Türköne, 1995, s. 14.) Üstlenilen cinsiyet rolleri, toplumun beklentilerini ifade eden tavır, davranış ve değerlerin bütünü bünyesinde barındırmaktadır. Cinsiyete yönelik toplumun ve kültürün öne sürdükleri değerler insanlar üzerinde denetleyici etkiye sahiptirler ve toplum insanlardan bu rollerini yerine getirmelerini bekler. (Ersoy, 2009, s. 215)

Terim ve kelime anlamı olarak fuhuş bir kadının öncelikli olarak para amacı ve bunun dışında çeşitli amaçlar güderek vücudunu bir erkeğin cinsi tatminine sunması olarak kabaca ifade edilmektedir. Bununla birlikte İslam toplumunda bu kelime çok daha derin ifadeler bulmuştur. Buna ilave olarak kadının kadınla ve erkeğin erkekle olan cinsi münasebetleri ve hatta Talmud'un tanımına göre hayvanlar ile girilen gayr-ı meşru münasebetler de fuhuş tanımı içerisinde yer almıştır. Bu fiili işleyen kadınlar "fahişe" olarak tanımlanmışlardır. (Tümer, 1996, s. 209) Hadislerde fuhuş kelimesinden türeyen fahiş, mütefahhiş, fahişe, fevahiş, fahhaş gibi kelimenin türevleri de kullanılmıştır. Bu kelimeler anlam itibari ile büyük günah, edepsizlik ve iffetsizlik anlamlarında kullanılmıştır. Arapça'da fuhuş "biga", fahişe "bagi" kelimeleri ile ifade edilmiştir. (Bozkurt, 1996, s. 211) Baldwin'in XVI. asrın ortasından XVIII. asrın ortasına kadar olan dönemi incelediği makalesinde Osmanlı Devleti'nde şer'i mahkemelerin bağlama ve taşlama cezası olarak tabir ettiği "recm" cezasının fahişeler için asla uygulamadığını ifade etmiştir. Hanefi hukukçuları İslam hukukunun uygulanmamış olduğunu ve fuhşun bilinen anlamından çok daha geniş bir kapsamının olduğunu ifade etmiştir. (Baldwin, 2012, s. 119-120)

Üsküdar ve Kayseri mahkemelerine ait davalar incelendiğinde her iki mahkeme kaydında fuhuş işleyen kadınlar için "fahişe" tanımlaması yapıldığı görülmüştür. Aynı zamanda yine fuhuş tarifine uygun olarak işlenen fiiller neticesinde bazı belgelerde "nâ-mahrem avratlar" olarak kayda geçmiştir. (TDV, ÜŞS No: 108 vrk: 41) Üsküdar mahkemesine ait "kendi hanesinde fahiş ile meşhure" (TDV, ÜŞS No: 133 vrk: 55) ifadesi ise bu fiili meslek haline getirmiş kadınların varlığına işaret etmektedir. Söz konusu durum ile ilgili davada, *Üsküdar'da Sultan Tepesi'nde sakin olan Mahmut Beşe bin İbrahim nikâhında olan avradı Fatıma'yı, Yusuf'un, ismi na-malum olan bir yeniçeriye pazarlık etmesini dava etmesi hakkındadır. Mahalle ahalisinden Yusuf'un ahvali sorulduğunda "iyi*

âdem değildir daima fisk üzere olduğundan maada kendi avradına ve nâ-mahrem avratlara bazı kimesneyi bâzergânlık edip evine getirip fisk üzere olup zina ettirdiğini ve Yusuf'un halinden her birinin mukırr olduklarını ifade etmişlerdir. (TDV, ÜŞS No: 148 vrk: 55) Bu belgede görüldüğü üzere evli bir kadının yaptığı fuhuş tespit edilmektedir. Ancak burada davacı olanın kadın olmaması bu olayı bir iş haline getirmiş olabileceğini düşündürmektedir. Aynı konuyu örneklendiren Üsküdar mahkemesine ait bir başka davada, Gence Mahallesinden imam ve müezzın ve daha birçok mahalle ahalisi, Tatar Mahmut bin Abdullah kayıkçıyı, zevcesi Fatıma ve kaynanası Nefise'yi dava etmişlerdir. Fatıma ve Nefise'nin "nâ-mahremden bir haberleri yoktur ve Mustafa nam cümdi mezburların evlerine gelir ve bir odada oturup muhabbet ve ihtilat üzeredirler", "ve mezburatın bu makule nâ-meşru halleri Tatar Mahmut'un dahi malumudur". Tatar Mahmut'a, evine nâ-mahrem olan Mustafa'yı getirme diye tenbih olunduğu halde tenbiye olmadığı ifade etmişler ve bu kişilerin mahalleden ihraçlarını talep etmişlerdir. Nefise Hatunun, kızı Fatıma'yı Mustafa ile bir odada koyup, üstlerini kilitleyip gitmek sureti ile bâzergânlık etmiş olduğu ifade edilmiştir. Mahalleden çık dediklerinde ise Nefise kendilerini "siz beni mahalleden çıkarırsanız ben size çok iş ederim ve mahalleyi ateşe veririm" şeklinde tehdit etmiştir. Tatar Mahmut ve Fatıma ve Nefise her biri, Mustafa nâ-mahremdir ve gelir gider diye itiraf etmişlerdir. (TDV, ÜŞS No: 122 vrk: 65) Bu belgeden anlaşıldığı gibi Tatar Mahmut ve zevcesi Fatıma ve kayınvalidesi Nefise'nin fuhuşu bir iş haline getirmiş oldukları anlaşılmaktadır.

Üsküdar mahkemesinde görülen bir başka davada Üsküdar subaşı Mustafa Bey bin İskender Hacı Hatun Mahallesinde "fahişe ve zaniler yatağı ile meşhure" olarak nitelendirilen Raziye hatunun, Servinaz, Saliha, Aişe, Fatıma hatunları emmioğulları odalarına götürmek istemesi sonucu subaşı ahz eylemiş ve durum kendilerine sual olunca hepsi farklı ifadeler vermişlerdir. (TDV, ÜŞS No:119 vrk: 98) Devam eden belgede mahalle ahalisine ahvali sorulduğunda, mahalle ahalisi Raziye isimli fahişenin "na-mahremden bir haberi olmayıp evine gece gündüz fahişeler emmioğulları ve sair evine gelip gider diye" mahalleden ihracını talep etmişlerdir. (TDV ÜŞS No: 119 vrk: 99)

Üsküdar mahkemesinde görülen farklı bir kayıta Hasan Ağa Mahallesinde Kara Fatıma olarak meşhur olan fahişe bir kadının evinde Saime binti Ömer, diğer Saime binti Abdullah ve Satı binti Abdullah ve Kerime binti Mustafa ve Fatıma binti Abdullah nam avratların Kara Fatıma nam fahişenin damadı ve diğer nâ-mahrem kimesneler ile ahz olunmaları ile ilgilidir. Bu durum kendilerine sorulduğunda özellikle erkekler Kara Fatıma'nın evine müsaferet için geldikleri ve bir sofrada yemek yedikleri şeklindeki ifadeleri ile inkâr yoluna gitmişlerdir. (TDV, ÜŞS No: 119 vrk: 131)

Söz konusu üç belgede ortak payda biri erkek eli ile diğer ikisi kadınlar marifetiyle kadınların zina ve fuhuş yapmalarına aracılık edilmesidir. Zina ve fuhuş başlıkları altında sadece kadınlar değil erkekler de mahalle ahalisi tarafından dava edilmiştir. Bu duruma bir örnek vermek gerekirse Üsküdar mahkemesindeki bir kayda göre Üsküdar ahalisinden birkaç kişi mahkemeye gelip Ali Beşe bin Abdullah'ı, Hatice adındaki hatunu üzerine, evine nâ-mahrem avrat getirmesini dava etmeleri hakkındadır. (TDV, ÜŞS No: 120 vrk: 49)

Üsküdar ve Kayseri sicillerinde fuhuş başlığı altında karşılaştırmaya tabi tutulacak olan en önemli husus bu başlık altında her iki mahkemeye yansıyan davaların

içerikleridir. Üsküdar'ın Kayseri'ye nispetle -daha önce zina başlığında da belirtildiği üzere- fuhuş başlığı altında daha hareketli bir toplum yapısına sahip olduğu söylenebilir. Özellikle kadınların hem erkek ve hem de kadın eliyle fuhşa sürüklenmeleri hadiseleri Üsküdar mahkemesine sıklıkla yansımış, bu konuyla ilgili olarak Kayseri mahkemesine yansıyan davaya rastlanmamıştır. Üsküdar mahkeme kayıtlarında kadınların hemcinslerine yaptırmaya çalıştıkları fuhuş eylemleri ile ilgili dava edilmelerine rastlanmışken Kayseri mahkemesinde genel olarak kadınların, taciz , (BOA, KŞS No: 13 vrk: 42) tecavüz, (BOA, KŞS No: 15 vrk: 87) haneye tecavüz, (BOA, KŞS No: 20 vrk: 6) şetm, (BOA, KŞS No:15 vrk 12) gibi olaylara maruz kalıp bu durumdan mustarip oldukları sonucuna ulaştırmıştır.

Üsküdar ve Kayseri mahkemelerine ait belgelerden fuhuş başlığı altında dikkati çeken diğer bir farklılık, Üsküdar mahkemesinde olayların daha çok dış mekânlarda; bağda, bahçede, bekâr odalarında, mahalle çarşılarında, deмбаğ hanede, handa, mahzende, adada, mal dükkânında, deryada kayık içerisindeki mekânlarda cereyan etmiş olduğudur. Kayseri'de Üsküdar'daki durumun aksine meskûn mahal olan evlerde gerçekleşmiş olduğu tespit edilmiştir. Tucker bu durumu devlet ve kanunların, -özel hayat ifadesi ile- kadını baskı altında tutmasının bir neticesi olarak, istismarının olay mahalli olan evlerde yapılmasının önünü açtığı şeklinde yorumlamıştır. (Tucker, 2015, s. 30)

3. Tecavüz Davaları

Sözlükte “fi'l-i şeni” olarak geçen kelime “ırza vuku bulan tasallut” anlamında kullanılmıştır. (Pakalın, 1993, s. 629) “Duhul” olarak geçen kelime, anlam bakımından “erkeğin kadın ile cinsi bakımdan birleşmesi” olarak ifade edilmiş ve kendisi ile zıfaf olunan kadına “medhûlün bihâ” (Düzdağ, 1982, 283) denmiştir. Kelimenin Arapça anlamı “hetk-i ırz” olup manası “ırza saldırma, yaralama, yırtma” demektir. (Düzdağ, 1972, s. 225) Osmanlı toplumunda zina ve fuhuş nasıl kabul görmeyip tepki ile karşılandı ise tecavüz suçu da aynı şekilde kötü karşılanmıştır. Toplum içerisinde özellikle ortak yaşam alanlarında işlenen suçlardan her bir toplum ferdi bir diğerine karşı sorumlu tutulmuş, deyim yerinde ise birbirine zimmetlenmişlerdir. Bu tanımdan olarak tecavüz suçuna karşı da toplum duyarlılığı yüksek seviyede seyretmiş ve toplum nazarında tepki ile karşılanmıştır.

Üsküdar ve Kayseri'ye ait mahkeme kayıtları incelendiğinde tecavüz davalarına ait belgelerde dikkati çeken bir husus tecavüz vakalarının yapılma yeri ve zamanları olmuştur. Tecavüz yerleri daha ıssız olan yollarda ve mekânlarda vuku bulmuştur. Zaman itibari ile söz konusu eylem toplumun hareketli olmadığı geç saatlerde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Söz konusu durum ile ilgili olarak Üsküdar mahkemesine ait bir kayıta, *Kerime hatununun meclise gelip Ahmet bin Mehmet'in “kuşluk zamanında” sakin olduğu evinin kapısını açık bulup içeri girmesini dava etmesi hakkındadır. Kendisinin “âdem niçin içeri girersin” diye men etmek istediğinde kendisine fahişe diye şetm etmiş olduğunu bildirmiştir. Ayrıca sağ kulağı üstüne taş vurup kendisini mecruh ettiğini bildirmiştir. Şahitler Kerime Hatunun feryadına koşup gittiklerini ve Ahmet'i Kerime'ye taş vurup kaçarken yakaladıklarını söyleyip Kerime'yi doğrulamışlardır.* (TDV, ÜŞS No: 133 vrk:

99) Kayseri mahkemesinde görülen bir davada ise *“Karye-i Cırlavuk’tan Selvi binti Mehmet bey mahkemede, Cuma bin Nazif gece evimize gelip ol “gece” bana fil-i şeni edip bekâretim izale edip , “bu husus gece olup şahidim olmamağla” , Cuma’dan dava ve nizam kalmadığını”* (BOA, KŞS No:20 vrk:31) bildirmiştir. Olayın gece olmasından dolayı kadın şahit getirememiş ve davasını ispat edememiştir. Bu durumun neticesi olarak sulh yoluna gitmiştir. Tecavüz konusunda gerek Üsküdar ve gerekse Kayseri mahkemelerine ait verilen belge örneklerinde dikkat çeken unsur işlenmeye çalışılan veya işlenmiş olan eylemlerin erken/geç vakitlerde gerçekleştirilmeye çalışılmasıdır. Üsküdar ve Kayseri mahkemelerine ait davalarda tecavüz fiilinin günün erken/geç vakitlerinde gerçekleştirilmeye çalışılması kasti bir plan üzerinedir. Özellikle Kayseri mahkemesine ait kayıta *“bu husus gece olup şahidim olmamağla”* ifadesi durumu net şekilde ortaya koymuştur.

4. Darp-Cinayet Davaları

Hanefi mezhebi darp ve cinayet suçlarının detaylı bir ayrımına gitmiştir. Söz konusu ayrım neticesinde bu suçlar beş başlık altında incelenmiştir. Bunlar, kasıt (amd), kasıt benzeri (şibh-i amd), hata, hata ile adam öldürme ve adam öldürmeye sebep olmadır. (Aydın, 2018, s.192) Bu suçlara farklı cezalar verilmiştir. Cinayet cezaları, kısas, diyet, kefare, erş, hükümet-i adl, gurre gibi cezalar işlenen suça göre verilirdi. (Ekin, 2012, s.357-361) Örneğin bir insanı bilerek öldüren kişiye kısas cezası uygulanırdı. Hanefi hukuku cinayetin faili meçhul olduğu durumlarda, maktulün mirasçılara ödenecek diyeti topluma ödetiyordu. Böylece kamu huzurunu sağlama görevini topluma mal etmiş oluyordu. Diyeti almak ise maktulün mirasçılarının ve akrabalarının görevidir. (Imber, 2004. s. 50)

Üsküdar mahkemesine ait bir davada, *Hasan Efendi meclise gelip, Deroiş Mahmut bin Veli mahzarında takrir-i kelim etmiştir. Deroiş Mahmut’un zevcesi Hatice hatunun kendi mülk menziline vefat etmesinden kendisinin sorumlu tutulduğunu bildirmiştir. Hatice’nin dem ve diyeti olan 15.000 akçenin kendisine makbuz olduğunu bildirmiştir. Ancak bu durumu kabul etmemiş ve sulh bedeli olarak 5.000 akçe için bahçesini ve 3.000 akçelik bağını Deroiş Mahmut’a verdiğini bildirmiştir. (TDV, ÜŞS No:126 vrk:37) Şahitler Hatice hanımın cinayetini keşif ettiklerinde “siyah bendi direkte olan iki kat avcı bıçak ile kesilmiş olduğunu ifade etmişlerdir. Daha sonra siyah bent (bağ, yular) ile boğulmuş bulunup” sakf (çatı) alçak olup kendini salb edecek hal değildir” diye şahitler ifade vermişlerdir. Devam eden belgede şevvalin on altıncı günü gelip siyah bend ile kendini boğmuştur gelip görün diye kayıt olunmuştur. (TDV, ÜŞS No: 127 vrk: 3) Devamında mahalle ahalisinden birkaç kimse ve imam, Mahmut Efendi’nin zevcesi Hatice Hatunu bıçak ile hücum idip katl ettiğini söylemişlerdir. (TDV, ÜŞS No: 127 vrk: 3) Mahalle ahalisi bu davanın peşini bırakmamış keşif sırasında “mezkureyi cümlemiz akile ve mesture iyi hatun biliriz fail kendinden sadıra olmuştur” (TDV, ÜŞS No: 127 vrk: 3) diye ikrar etmişlerdir. Mahalle ahalisi Mahmut Efendi’nin zevcesi ile kavga edip, üzerine bıçak ile hücum edip, varıp elinden halas ettiklerini ifade etmişlerdir. Keşif sırasında Hatice’nin sağ gözü kuyruğunda tırnak yarası olduğunu (TDV, ÜŞS No: 127 vrk: 3) müşahade etmişlerdir. Hatice Hatunun kendilerine en son “zevcim beni katl” (TDV, ÜŞS No: 27 vrk: 3) eder ahrette hakkınızı helal eyleyin dediğini kayd ettirmişlerdir. (TDV, ÜŞS No: 127 vrk: 3) Osmanlı toplumunda mahallede yaşayan*

insanların birbirlerine zimmetli oldukları, mahallede işlenen her türlü suçtan, faili bulunmadığı sürece sorumlu olacakları daha önce ifade edilmişti. Aynı kural darp, cinayet başlığı içinde geçerliliğini korumuştur. Bu cinayette mahalle ahalisinin ve mahalle ileri gelenlerinin takipte kalması ve olayı kovuşturmaları dikkat çekmektedir. Özellikle Hatice hatunun ölmeden evvel “beni zevcim katl eder ahrette hakkınızı helal edin” diye ifade vermek sureti ile cinayeti aydınlatması ve mahallede geçerli olan örtülü sözleşmeye uyararak mahalle ahalisini zanda bırakmak istememesinin de bir göstergesidir.

Kayseri mahkemesine yansıyan bir kayıta; *evlad-ı Mahmut'tan olan Kamile ve Sakine binti Kasım hatunlar Dergâh-ı Ali Çavuşlarından Ebutalip Çavuş'u dava etmişlerdir. Karındaşları Abdurrahim, Hocasade Mehmet Efendi'nin emir ve oğlu Abdurrahman Çelebi ve Kuloğlu Ali ve Yusuf ve emmilerinin oğlu Süleyman ile akşam namazına doğru Seyyid Battalgazi'den gelirken Ebutalip Çavuş'un yanında bazı kimseler ile birlikte sarhoş olup atla üzerlerine geldiklerini bildirmişlerdir. Akabinde "Hocasade'nin oğlu Emir ve Abdurrahman'ı bana verin alıp odama gideyim" diye fiil-i şeni kast edip alıp gitmek istediğini söylemişlerdir. Bunun üzerine kardeşleri Abdurrahim duruma mani olmak isteyince arkasından iki yerden kılıç ile ve boğazından nice yerde mızrak ile urup katl etmiştir diye dava etmişlerdir. (BOA, KŞS No: 13 vrk: 24) Sakine hatun, kardeşi Seyyit Abdurrahim'in dem ve diyetini almak için Seyyit Abdi Bey'i vekil tayin etmiş (BOA, KŞS No: 13 vrk: 21) olduğu tespit edilmiştir. Bu iki belge değerlendirilmeye alındığında Üsküdar mahkemesine ait kayıta Hasan Efendi'nin cinayetin kendi mahallinde işlenmiş olmasından dolayı dem ve diyeti kabul etmediğini ve durumdan davacı olduğunu görmekteyiz. Kayseri mahkemesine ait davada ise Abdurrahim'in kız kardeşlerinin Abdurrahim'in dem ve diyetini talep ettikleri görülmektedir. Her iki belgede de cinayet aydınlatılmaya çalışılmış ve dem ve diyet meselesi gündeme getirilmiştir.*

Osmanlı toplumunda cinayetler sadece kişilerin bir diğerini katletmesi şeklinde olmayıp çok çeşitli şekillerde gerçekleştirilmiştir. Her cinayet kasten gerçekleşmemiş kasıt içermeden (hataen) işlenen cinayetler de söz konusu olmuştur. Bu duruma istemsiz şekilde insanın sebep olabileceği gibi bindiği atın kendisini çiğneyerek öldürmesi, elinden düşen bir odunun ya da sırtından dökülen bir yükün kendisini öldürmesi gibi talihsizlikler de hata benzeri suçlar başlığı altında değerlendirilmiştir. (Ekinci, 2012, s. 357) Üsküdar mahkemesinde görülen bir davada *Kuzguncuk karyesinde Dimitri ve Kosta isimli zimmiler mahkemeye gelerek Petro veled Dimitri'nin yatağında yatarken evinin penceresinden içeri tarik-i ammdan (yol) düşen taştan dolayı beyni çıkıp sol kulağından ve ağzından kan gelip helak olmuştur deyip olayın keşif edilmesi talep edilmiştir. Keşif sonucunda olayın bu şekilde gerçekleşmiş olduğu doğrulandığı için zimminin zevcesi Marule Hatun mahalle ahalisinden dem ve diyet davası olmadığını söylemiştir. (TDV, ÜŞS No: 118 vrk: 28)*

Hem Üsküdar mahkemesinde ve hem de Kayseri mahkemesinde görülen davalarda kadınların mahkemeye özellikle cinayet davalarında sıklıkla geldiklerini ve cinayetten kocalarını ve oğullarını dahi dava ettikleri gözlemlenmektedir. Söz konusu durum ile ilgili olarak Üsküdar mahkemesine yansıyan bir davada *Mahalle-i el-Hac Murad Bey mahallesinde sakine Hatice binti Abdullah Hatun mahkemeye gelmiş ve zevci*

Mehmet Çelebi bin Ahmet'ten davacı olmuştur. Oğlu Süleyman'ı zevci Mehmet'in darp ettiğini ve bundan dolayı oğlunun vefat ettiğini bildirmiştir. Ayrıca yüz sikke-i hasenesin alıp harç etmesi konusunda da davacı olmuştur. (TDV, ÜŞS No: 136 vrk: 45) Bununla ilgili olarak Kayseri mahkemesine yansıyan bir kayıta Zahire binti Ferhat adlı zimmiye mahkemeye gelmiş ve oğlu Boğos'un, zevci Karagöz ile evleri içinde şarap içerken kavga edip, Boğos'un, Karagöz'ü sol omzundan ve sağ dirseğinden ve sağ dizinden bıçak ile yaraladığını ve bu sebepten zevcinin on sekiz gündür yatmakta olduğunu ve sonunda o cerahatten mürt olduğunu bildirmiştir. Olay mahallinde zevci Karagöz ve oğlu Boğos'tan başka kimsenin olmadığını belirtmiş ve mahalleden dava ve nizam olmadığını ifade etmiştir. (BOA, KŞS No: 15 vrk: 74)

Cinayet davalarında kadınların davacı olduğu gibi, kadınların dava edildiği belgeler de mevcuttur. Üsküdar mahkemesine yansıyan bir davada Mahalle-i Cedide'de Murad Bey Mahallesinden Mustafa bin Hamza zevcesi Asiye Hatunu dava etmiş kendisini darp edip burnunu kanattığını ve yüzünü tırnak ile yırtıp mecruh eylediğini ve kedisine kâfirsın diye şetm ettiğini söylemiş ve şahitler ile davasını ispat etmiştir. (TDV, ÜŞS No: 139 vrk: 47) Kadınların birbirlerini darp etmelerine dair davalar da söz konusu olmuştur. Üsküdar mahkemesine ait bir kayıta, karye-i Umurcalu'da Cemile Hatun, Hatice ve Asiye hatunların arka bahçeden gelip kendisini darp etmelerini dava etmiştir. (TDV, ÜŞS No: 135 vrk: 63) Kayseri mahkemesine ait bir belgede Mihri binti Hızır, Cemile binti Şaban Hatunun kendisini yumruk ile darp etmesini dava etmiştir. Darp ettim dediği kayıt olunmuştur. (BOA, KŞS No: 13 vrk: 10)

Câriye cinayetleri ile ilgili olarak sadece bir belge tespit edilmiştir. Bu durumla ilgili Üsküdar mahkemesinde görülen bir dava da, Üsküdar'da Heybeli karyesinde Pendelyo adlı zimminin Urke adlı câriyesini deryaya bırakmış olduğuna dair şikâyet etmeleri hakkındadır. Pendelyo, câriyesinin kendi kendini deryaya bıraktığını söylemiştir. (TDV, ÜŞS No: 132 vrk: 38) Söz konusu durum ile ilgili Kayseri mahkemesine yansıyan dava yoktur.

Üsküdar sicillerine ait mahkeme kayıtlarından 37 tanesi işlenen cinayetlerle ilgili davalardan oluşmaktadır. 25 tanesi darp davalarına ait kayıtlardır. Kayseri mahkemesine ait 17 kayıt işlenen cinayetlerle ilgili olup 13 kayıt darp davaları ile alakalı olarak mahkemeye yansımıştır. Cinayet ile ilgili belgelerin sonucunda dem ve diyet talep olduğu birkaç belgede de sulh yoluna gidildiği tespit edilmiştir. Ancak kısas ya da sürgün ile sonuçlanan dava olmamıştır.

5. İftira Davaları

İftira sözlük anlamı ile asılsız isnatta bulunmak, yalan söylemek, uydurmak anlamlarına gelir. Terim anlamı olarak suçsuz bir kimseye asılsız şekilde istenmeyen söz, davranış ya da nitelik yüklemek anlamlarına gelir. (Çağrı, 2000, s. 522) Kazf iffetli kişiye zina ithamında bulunmak demektir. (Aktan, 2002, s. 148) İslam'da iftira haram edilmiş, olması muhtemel olan asılsız haberlere itibar etmek yasaklanmıştır. (Çağrı, 2000, s. 522) İncelenen Üsküdar ve Kayseri mahkemesine ait kayıtlarda iftira kayıtlarına az da olsa rastlanmıştır.

Çizelge 2. Üsküdar Mahkemesi İftira Kayıt Örnekleri

Defter no:	Davacı	Davalı	Dava	Sonuç
Def no: 108, vrk37.	Zevcesi Raziye Hatun ibn İbrahim'in.	Solak Ali Bey bin Mahmut	Evine geldiğinde uzağında şürb-ü hamr edip şarhoş zan edersin ağzı istişmam olunsun demiştir.	Kemal Ali bin Mustafa ve Bali Bey olayı tahrir edip "ağzında rayiha-i hamr mevcut değildir ve mevcude de sarhoşluk alameti dahi üzerinde yoktur" diye ifade vermişlerdir.
Def no: 108, vrk 46.	Fatma Hatun kızı Cemile Hatun.		"Fahiş ile mukırlardır bazı nâ-mahrem kimseler ile basıldılar"	Durum mahalle ahalisinden sual olunduğunda biz hazır değildik bu hususdan haberimiz yoktur. Biz mezburları kendi hallerinde akit üzere biliriz" diye ifade vermişlerdir.
Def no: 117, vrk 31.	Raziye Hatun ibn Abdullah	Ahmet Bin Veli	Ahmet'in kendisine şehvet eylemiş nâ-mahrem ile basılmış diye şetm eyledi" diye dava etmiştir.	Ahmet ikrar etmiş ve Raziye Hatun'a vech-i meşruh üzere şetm eyledim demiştir.
Def no: 119, vrk 46.hovace	Bazı kimesneler	Zevcesi Kamile binti Abdullah Hatuna "nâ-mahremden çekincesi yoktur" diye isnad etmelerini dava ediyor.	Samandere ahalisinden sual edilmiş "Kamile Hatun iyi hatundur elan fasık sadır olmamıştır" diye haber vermişlerdir.
Def no: 125, vrk 36-37.	Mahmut Bin Şaban	Bayram	Ahmet bin Şaban mezbur Bayram'ın zevcesi Fatma Binti Kaya Hatun hakkında "kapusuna nâ-mahrem kimseler gelir gider söyleşir" diye konuşmasını dava etmiştir.	Mahalle ahali Fatma Hatun hakkında Fatma'nın kapısına nâ-mahrem kimseler gelip gidip söyleşirken görmedik lakin kendi halinde değildir" diye ifade vermişlerdir.
Def no: 133, vrk 99.	Kerime Hatun	Ahmet Bin Mahmut	Kuşluk zamanında sakin olduğum evin kapısına gelip kapıyı açık bulup içeri girmek murat ettiğinde biz âdem niçin içeri girersin diye men etmek istediğimizde bize şetm eyledi" diye dava etmiştir.	Mahalle ahali "Kerime'nin feryadına varmıştık mezbur Ahmet merkumeye taş urup kaçarken ahz eyledik" demişlerdir.
Def no: 135, vrk 3	Şehraza Hatun	Subaşı Abdünnebi	kapısı delinmiştir.	Mahalle ahali mezbur hatunun istikametine kefil olmuşlardır.
Def no: 135, vrk 57A	Zevcesi Saime Hatun	Süleyman Bin Abdullah	Süleyman Bey zevcesi hakkında şüphe duymuş ve "keyfiyet-i ahvali sual olunsun" diye talepte	Mahalle ahali mezbure Saima Hatun mesturedir cümlemiz dahi kefil oluruz" demişlerdir.

			bulunmuştur.	
Def no:135, vrk 78	Mahmut Halife	Beyazıt bin Muttalip	Zeyni Hatuna katl-i şeni'kasd eder" diye dava etmiştir.	Mahalle ahali tertib-i itmınanına kefil olduklarını bildirmişlerdir.
				Toplam: 9

Çizelge 3. Kayseri Mahkemesi İftira Kayıt Örnekleri

Defter no:	Davacı	Davalı	Dava	Sonuç
Def no: 17, vrk17, bel. 172	Ali Bin Hüseyin	Zevcesi Cemile hatunu	Kendisine nâ-mahrem olan el-Hac Şaban ile gördüm deyip şikâyet etmiştir	Bazı muslihun ve mahalle-i mezbure imamı da "mezbure hatun doğru ve müstakimedir bu ana gelince nesnesin görmedik" diye ifade vermişlerdir
Def no:14, vrk 109, bel. 1799.	Altun nam hatun	Yusuf nam yeniçerinin	Asitaneye varıp bana katl-i şeni' etti diye dava etmiştir.	Yusuf nam yeniçeri ahvalinin mahalle ahalisinden soruşturulmasını istemiştir. Mahalle ahali ise mezbur Yusuf kendi halindedir haşa katl-i şeni' etmekle maruf değildir hâl-i hayatında iyi kimesnedir iftiradır" şeklinde cevap vermişlerdir.
				Toplam: 2

Üsküdar ve Kayseri mahkemelerine ait tablolar incelendiğinde, bu olayların karı koca arasında vuku bulduğu gibi bunun dışında erkeklerin kadınlara, kadınların erkeklere iftira attıkları görülmektedir. İftira atılan kişiler eğer suçsuzlarsa suçsuzlukları mahalle ahalsinin şahitlikleri neticesinde ispatlanmıştır. Gayr-ı ahlaki davalarda kadınların Üsküdar ve Kayseri mahkemelerinde rahatlıkla şikâyet haklarını kullandıkları tespit edilmiştir. Özellikle Kayseri konusunda çalışan Ronald C. Jennings Müslüman kadınların da Müslüman erkekler gibi mahkemeyi kullandıklarını ve kamuya açık şekilde davalarını yapabildiklerini söylemiştir. (Jennings, 1975, s.61) Mahkemeye gitme konusunda yasal hiçbir hazırlığa ihtiyaç duyulmadığı için kadın ve hatta çocukların dahi yalnız başlarına mahkemeye gidebildiklerini ifade etmiştir. (Jennings, 1975, s.172)

6. Hırsızlık Davaları

İslam hukukçuları, başkasına ait bir malı (koruma altındaki), mülk edinme maksatlı gizlice almayı hırsızlık olarak tanımlamışlardır. Bir malın çalıntı olarak değerlendirilebilmesi için bazı özellikleri taşıması gerekmektedir. Bunlar çalınan malın

belirli maddi değerinin olması, başkasına ait olması, habersizce alınmış olması, bir kimsenin korumasında iken alınmış olması gibi unsurlardır. (Aydın, 2018, s. 180)

Üsküdar ve Kayseri sicillerinde hırsızlık suçu Arapça 'da "sirkat" kelimesi ile ifade edilmiştir. Bu suçu işleyenlerin cezası suçlunun sağ eli, bileğinden kesilmek sureti ile verilirdi. İkinci defa aynı işe kalkışanın cezası sol ayağı bileğinden kesilerek verilirdi. Aynı işe üçüncü kez teşebbüs edenin bir yeri kesilmez ve tövbe edinceye kadar hapis cezası verilirdi. Ancak bu cezalar uygulanmazdan evvel malın tazmini yoluna gidilirdi. Eğer hırsız malı satmamışsa kendisinden malın iadesi talep edilirdi. İslam hukuku mülkiyet hakkını çok önemsemiştir. Hırsızlık mülk ile alakalı olduğu için, hırsızlık yapan kişi, malı çalınan kişi ile helalleşmediği sürece günahı affedilmiş sayılmazdı. Bundan dolayı hırsızlık eyleminin ağır cezalar içermesi bu istenmeyen durumun önüne geçmek içindir. (Ekinci, 2012, s.350) Zina ve hırsızlık başlıklarında özellikle cezaların uygulanmadığı görülmüştür. Çünkü İslam hukuku, kendisine ve beşeri ilimlere ters düşmemek şartı ile kuralları uygulama imkânı sunardı. Bu cümleden olarak denilebilir ki; çoğu durumda İslam hukuku kural koymamış, bunun aksine boşluk koymuştur. Koyduğu boşluğu tamamlama yetkisi devlet ileri gelenlerine bırakılmıştır. (Ekinci, 2010, s.7) Devlet ileri gelenleri tarafından söz konusu boşluk kanunnameler ve fetvalar yolu ile doldurulmaya çalışılmıştır. Gerek kanunnamelerde ve gerekse fetvalarda hırsızlık suçu ile ilgili cezaların ağır olduğu görülmektedir. İslam hukukçuları hırsızlık suçunu değerlendirirken cemiyet aleyhine işlenen suçlar başlığı altında değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bu yüzden konunun takipçisi mahalle ahalisi olmalı ve hırsızlık suçunu kovuşturmaları gerekmektedir. Hırsızlık davası ile ilgili Üsküdar mahkemesine yansıyan bir kayıta, *karye-i Hasköy sakinelerinden, Ergiri binti Yorgi adlı zimmiye, Sakarina binti İstimat isimli zimmiyeyi dava etmiştir. Davasında evi içinde kendisine bir kadeh tut şarabı deyip içki içirdiğini bildirmiştir ve bu içkinin etkisiyle, "bazı zaman aklım başıma gelip bazı zaman yine aklım başımdan gidip", "cebimden nikâhlarım bulmayıp evim içinde buldum", şeklinde ifade vermiştir. İlaveten sandığını açıp birçok kıymetli ziynet eşyasını çalmasından dolayı davacı olmuştur.* (TDV, ÜŞS No: 124 vrk: 79) Aynı konu ile alakalı olarak Kayseri mahkemesinde görülen bir davada, *Hasanlu mahallesinde Cuma bin Ahmet'in meclise gelip serika olan bazı eşyasını ve bir altınını Fatma Hatunun yedinde bulmuş olmasından dolayı davacı olmuştur. İmam Ahmet bin İsa'nın ve mahalle ahalisinden bazı kimselerin "Müslümanların evlerinden esbap çalmaktan hali değildir" diye aleyhinde karar vermeleri Fatma Hatunun bunu bir iş ve adet haline getirdiğini göstermektedir.* (BOA, KŞS no: 17 vrk: 4) Her iki belgede de hırsızlık yapan kişilerin, bu eylemleri neticesinde ne ceza aldıkları bilinmemektedir.

Hırsızlık davalarında kadınlar aktif rol oynamış Üsküdar ve Kayseri mahkemelerine ait incelenen davaların çoğunda kadınların hırsızlık yaptığı ve yine kadınların birbirini ve karşı cinsi, kız kardeşlerini, hırsızlık suçundan dolayı şikâyet ettikleri gözlemlenmiştir. Bu cümleden olarak Üsküdar ve Kayseri mahkemesine ait siciller değerlendirildiğinde, kadınların hemcinsleri aralarındaki hırsızlık olaylarının Üsküdar mahkemesine 13, kadınların erkekleri davası 15 kayıt, Kayseri mahkemesinde kadınların hemcinslerini davası 1, kadınların erkekleri davası 5 kayıt olarak yansımıştır. Üsküdar mahkemesine yansıyan davalarda kadınların daha çok kıymetli

eşyalar olarak nitelendirilebilecek altın gümüş, akçe miktarlı takılarının ve bazı emtia ve esbaplarının çalındığı tespit edilmiştir. Kayseri mahkemesine ait buraya yansıyan bir adet belge kaydından genel bir değerlendirmeye varmak mümkün değildir. Ancak Kayseri mahkemesine ait kayıtlar incelendiğinde genel olarak serika edilen eşyaların ev eşyası ve Üsküdar'a nazaran daha az olarak ziynet eşyası çalınmış olduğu tespit edilmiştir. Üsküdar'da kadınların kadınları davaları ve erkeklerin kadınları davalarının toplamı 18'dir. Kayseri mahkemesinde bu durum 4 olarak tespit edilmiştir. Bu durumda Üsküdar'da kadınların hem hemcinsleri ve hem de erkekler tarafından dava edilmeleri 18 belge ile Üsküdar mahkemesinde erkeklerden daha çok davaya konu olduklarını göstermiştir. Fakat Kayseri mahkemesinde kadınların hemcinsleri ve erkekler tarafından hırsızlıktan dava edilmeleri toplamı 4 belgedir. Buna karşın kadınların erkekleri dava ettikleri belge sayısı 5 olarak yansımıştır. Yani Kayseri'de Üsküdar'dakinin aksine erkeklerden daha fazla hırsızlık suçundan dava edildikleri çıkarımı doğru değildir. Ancak her iki mahkeme kayıtları toplamda görüldüğü üzere çok fazla fark arz etmemektedir. Üsküdar'da kadınlar 18 belge ile dava edilirken erkekler 15 belge ile dava edilmişlerdir. Kayseri'de ise kadınlar 4 belge ile dava edilmişlerken erkekler 5 belge ile dava edilmişlerdir. Üsküdar mahkemesinde erkeklerin kadınları dava etmeleri 6 belge, Kayseri mahkemesinde ise bu durum 3 belge olarak tespit edilmiştir. Üsküdar mahkemesine yansıyan davalarda hırsızlık suçunu işleyen kişiler için "haramzade" tanımlaması yapıldığı görülmüştür. Kayseri mahkeme kayıtlarından bu tabirin kullanıldığı bir belge tespit edilmemiştir. Üsküdar mahallesinde *Evliya Hoca Mahallesinden Aişe Hatun şikâyetinde, evine haramzade girip Kamile isimli câriyesini rencide ettiklerini ve bazı esbabının zayi olduğunu bildirmiştir. Neticede söz konusu esbabın Rüstem Paşa Odalarında sakin Mahmut bin Abdullah'ın evinde bulmuş, kendisine sorulduğunda, "Kaolak demekle maruf bir kimsenin emanet etmiş olduğunu" söylemiştir. Ancak mahalle ahalisi Aişe'nin mülkünden zayi olduğunu ifade etmişler ve Aişe davasında haklı çıkmıştır.* (TDV, ÜŞS No: 112 vrk: 5A) Üsküdar mahkemesine ait bir başka davada *Kasım Bey bin Abdullah evine haramzade girdiğini ve evinden "gece vakti", bir aktavşan kürklü yeşil kutnu kürdiye (uzun kadın hırkası) ve bazı esbabın çalınmış olmasını dava etmiştir. Kaybolan esbabını Fatma binti Hamza'nın yedinde bulmuş olmasından dolayı ondan davacı olmuştur.* (TDV, ÜŞS No: 112 vrk: 18) Üsküdar ve Kayseri mahkeme kayıtlarında Aişe Hatunun davasında olduğu gibi "gece vakti", "gece ile ben evimde yokken" (TDV, ÜŞS No: 107 vrk: 7) ifadelerinin kullanılmış olduğu görülmüştür. Böylece bu suçu işleyenler, gecenin karanlığından ve تنها vakit olmasından faydalanarak kendilerini daha rahat gizlemişlerdir. Bununla birlikte eşyalarını çaldıkları kişilerin şahit getirmelerinin ve kendilerini dava etmelerinin önüne geçmek için bu zaman dilimlerini kasıtlı olarak seçtiklerini düşündürmektedir.

Câriyelerin ve hizmetkâr olarak nitelendirilen kadın çalışanların Kayseri mahkemelerinde hırsızlık suçuna karıştıkları tespit edilmiştir. Bu cümleden olarak Kayseri mahkemesine ait bir kayıтта *Sisliyan Mahallesinde Türkan binti İskender adlı zimmiye, hizmetinde olan Aişe Hatunun bir miktar altın... serika edip Mahmut'un yedinde bulduğunu bildirmiş ve dava etmiştir.* (BOA, KŞS No: 11 vrk: 10) Mahmut'a sorulduğunda ise *Aişe Hatundan 40 akçeye almış olduğunu söylemiştir.* Bu belgede hizmetkâr olan kişinin Aişe Hatun olmasına karşın çalınan eşyanın Mahmut'un yedinde bulunmuş olması

Aişe ile Mahmut'un bu işi birlikte planladıklarını düşündürmektedir. Ayrıca bu belgeden olarak her zaman hırsızın dışardan gelmediği bazı zamanlarda evin içerisinde bulunan kişilerin de bu işi yaptıklarını göstermiştir. Ayrıca Türkan Hatunun hizmetkârı olması ve çalınan emtianın altın olması onun varlıklı bir kadın olduğuna da işaret etmektedir. Hırsızlık konusunda Kayseri mahkemesine yansıyan bir başka davada, *dergâh-ı âli sipahilerinden Şaban Bey meclise gelip, Emine Hatunun evine iki câriye salıp yoldaşının boynundaki ve kulağındaki ziynet eşyalarını ve leğen, kazgan, demir testi aldıklarını söylemiştir. Mahallelinin ellerinden almaya çalıştığı sırada, oğlu Ali'nin tandıra düşüp ayaklarının yandığını söylemiş ve davacı olmuştur. Kendisi durumu inkâr etmesine rağmen mahalle ahalisinden bazı kimseler bir siyah ve bir sarışın iki câriyenin söz konusu eşyaları çalmış olduklarını söylemişler ve durumu doğrulayıp mahkemeye kayıt ettirmişlerdir.* (BOA, KŞS No: 13 vrk: 21) Burada söz konusu iki câriyenin Emine Hatunun mu oldukları yoksa bu câriyeler ile işbirliği yapıp anlaşmalı şekilde mi bu işi yürütüyor oldukları muallaktır. Ayrıca yaptıkları hırsızlığı da halktan birinin evinden ziyade asker olan birinin evinden yapmaları, bu işi profesyonelce ve iş haline getirerek yapıyor olduklarını göstermektedir.

SONUÇ

17.yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı toplumunda işlenen gayr-ı ahlaki suçlar olarak adlandırılan kötü davranışların, devletin kurduğu ve tavandan tabana yaymış olduğu sistem sayesinde hem devlet eli ile ve hem de Müslüman ve gayrimüslimler eli ile denetlendiği görülmektedir. Devlet bu konuda kişileri ve mahalleleri bir diğerine zimmetleme usulü ile yerel bir mahkeme kurmuş oluyordu. Kişiler bu mahkemenin bilinen fakat yazılı olmayan kurallarına uymak ve bu kurallara göre yaşamak durumunda idiler. Aksi halde doğacak tüm maddi ve manevi sorumluluk kendi üzerlerine kalıyordu. Mahalle ahalisi yerel bir mahkemenin üyeleri gibi mahallelerinde olan davaları kovuşturmak ve deyim yerinde ise mahallede olup biten her şeyden haberdar olmak zorunda idiler. Bir nevi mahrem alanlar korunup nâ-mahrem olaylar kovuşturulurken diğer yandan mahrem kavramı ihlal edilmiş oluyordu. Söz konusu durum Üsküdar ve Kayseri mahallerinin ikisinin ortak paydası olup her iki yerleşim yerinde suçların işlenmesinin önünü almada önemli ölçüde etkili idi.

Üsküdar ve Kayseri mahkeme kayıtları esas alınarak hazırlanan zina, fuhuş, tecavüz, darp, cinayet, hırsızlık başlıkları ile ilgili davalarda yerel mahkeme olan mahallenin işlevselliği ve aynı zaman diliminde farklı mekânların karşılaştırılması ile kültürel farkın mahkemeye yansıyan etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır. 17. yüzyılın ilk çeyreğinde Üsküdar payitahta yakın merkezi bir konumda yer alırken Kayseri merkezden uzak muhafazakâr toplum yapısı ile dikkat çekmektedir. Bu özelliklerinden dolayı Üsküdar'ın demografik yapısının çeşitliliği, bekâr odalarının varlığı ve burada kalanların düzenledikleri işret meclisleri gayr-ı ahlaki davaların işlenmesinde ve artmasında olumsuz bir tablo sergilemiştir. Üsküdar'ın ifade edilen bu özelliklerinin bir neticesi olarak, zina ve fuhuş davalarında kadınların da işin içinde oldukları ve bu işlere ön ayak oldukları tespit edilmiştir. Ancak Kayseri mahkeme kayıtlarında kadınların zina, fuhuş davalarına ön ayak oldukları şeklinde davalara

rastlanmamıştır. Kayseri'nin Üsküdar'a oranla gayri ahlaki davalarda mahkemeye yansıyan kayıtların daha az olduğu tespit edilmiştir. Her iki yerleşim yerinin gayri ahlaki davaların işlenmesini engelleme noktasındaki ortak paydası mahalle kültürünün ve mahalle kurallarının iki toplum üzerinde de etkili olduğudur. Bir diğer sebep insanların mahkemeye ulaşmasının önündeki engellerdir. Merkezi yerlerde mahkemeye erişim çok daha kolay ve masrafsızdır. Fakat kırsalda ve merkezi olmayan yerlerde mahkemeye olan uzaklık, davaların mahkemeye taşınması veya taşınmaması daha doğrusu taşınabilmesi/taşınamaması noktasında etkili olmuştur denilebilir. Uzaklık dışında da pek çok engelin mahkemeye gidilme noktasında sorun teşkil ettiği bilinmektedir. Maddi yetersizlikler, kültürel etkenler, mahallede oluşturulan bilirkişi meclisleri sayesinde davalara bulunan çözümler sonucunda merkezde kırsala oranla daha az davanın mahkeme kayıtlarına yansımadaki etkenlerdir denilebilir. İki yerleşim yeri arasındaki bu farklılıklara rağmen kadınların istedikleri zaman mahkemeyi kullandıkları ve davalarını istedikleri şekilde ifade ettikleri görülmektedir.

EKTENDENT ABSTRACT

In the first quarter of the 17th century, it is seen that the bad behaviors, called immoral crimes, committed in the Ottoman society, were controlled both by the state and by the Muslims and non-Muslims, thanks to the system established and spread by the state. In this regard, the state established a local court by embezzling individuals and neighborhoods against one another. People had to obey the known but unwritten rules of this court and live according to these rules. Otherwise, all the material and moral responsibility that would arise would fall on them. Neighborhood residents, like members of a local court, had to prosecute cases in their neighborhood and, so to speak, be aware of everything that was going on in the neighborhood. In a way, while private areas were protected and non-private events were prosecuted, on the other hand, the concept of privacy was being violated. The situation in question was the common denominator of both Üsküdar and Kayseri districts and was significantly effective in preventing crimes from being committed in both settlements.

The functionality of the neighborhood, which is the local court, in cases related to adultery, prostitution, rape, assault, murder and theft, prepared on the basis of Üsküdar and Kayseri court records, and the effects of cultural difference on the court were tried to be determined by comparing different venues in the same time period. In the first quarter of the 17th century, while Üsküdar was located in a central location close to the capital, Kayseri draws attention with its conservative social structure far from the center. Due to these features, the diversity of Üsküdar's demographic structure, the existence of single rooms and the business councils organized by the residents here showed a negative picture in the processing and increase of unethical cases. As a result of these features of Üsküdar, it has been determined that women were also involved in adultery and prostitution cases and they took the lead in these works. However, in the court records of Kayseri, no cases were found that women initiated cases of adultery and prostitution. It has been determined that Kayseri had fewer court records in immoral cases compared to Üsküdar. The common denominator

of both settlements in preventing the processing of unethical lawsuits is that the neighborhood culture and neighborhood rules are effective on both communities. Another reason is the barriers that prevented people from reaching the court. Access to court in central places was much easier and inexpensive. However, it can be said that the distance to the court in rural and decentralized places were influential in the fact that the cases could or could not be brought to the court, or rather they could/could not be moved. It is known that many obstacles other than distance pose a problem at the point of going to court. It can be said that financial inadequacies, cultural factors, and solutions to the cases, thanks to the expert councils established in the neighborhood, were the factors in the reflection of fewer cases in the court records in the center compared to the rural areas. Despite these differences between the two settlements, it is seen that women used the court whenever they wanted and expressed their cases as they wished.

KAYNAKÇA**Birincil Kaynaklar:**

- TDV, ÜŞŞ no: 119, H. 1019-1020 (M. 1610-1611-1611-1612) 7.
 TDV, ÜŞŞ no: 122, H. 1021-1022 (M. 1612-1613/1613-1614) 29.
 TDV, ÜŞŞ no: 139, H. 1020-1021 (M. 1611-1612/1612-1613) 48.
 TDV, ÜŞŞ no: 148, H. 1024-1025 (M. 1615-1616/1616-1617) 29.
 TDV, ÜŞŞ no: 108, H. 1012 (M. 1603-1604) 41.
 TDV, ÜŞŞ no: 133, H. 1026-1027 (M. 1617-1618) 55.
 TDV, ÜŞŞ no: 148, H.1024-1025 (M. 1615-1616/1616-1617) 55.
 TDV, ÜŞŞ no:122, H. 1021-1022 (M. 1612-1613/1613-1614) 65.
 TDV, ÜŞŞ no: 119, H. 1019-1020 (M.1610-1611/1611-1612) 98.
 TDV, ÜŞŞ no: 119, H. 1019-1020 (M. 1610-1611/1611-1612) 99.
 TDV, ÜŞŞ no: 119, H. 1019-1020 (M. 1610-1611/1611-1612) 131.
 TDV, ÜŞŞ no: 120, H.1019-1020 (M. 1610-1611/1611-1612) 49.
 TDV, ÜŞŞ no: 133, H. 1026-1027 (M. 1617-1618) 99.
 TDV, ÜŞŞ no:126, H.1024 (M.1615-1616) 37.
 TDV, ÜŞŞ no: 127, H. 1024 (M. 1615-1616) 3.
 TDV, ÜŞŞ no: 118, H. 1013-1019 (M. 1604-1606/1610-1611) 28.
 TDV, ÜŞŞ no: 136, H. 1027-1028-1029 (M. 1617-1618/1618-1619/1619-1620) 45.
 TDV, ÜŞŞ no:139, H. 1020-10121(M. 1610-1611/1612-1613) 47.
 TDV, ÜŞŞ no: 135, H. 1022-1024-1029 (M. 1613-1614) 63.
 TDV, ÜŞŞ no: 132, H.1024-1025-1027 (M. 1615-1616/1616-1617/1617-1618) 38.
 TDV, ÜŞŞ no: 124, H. 1022-1023 (M. 1613-1614/1614-1615) 79.
 TDV, ÜŞŞ no: 112, H. 1013-1014(M. 1604-1605/1605-1606) 5A.
 TDV, ÜŞŞ no: 112, H. 1013-1014 (M. 1604-1605/1605-1606) 18.
 TDV, ÜŞŞ no: 107, H. 1011-1012 (M. 1602-1603/1603-1604) 7.
 BOA, KŞŞ no: 25, H. 1034 (M.1624-1625) 34/328.
 BOA, KŞŞ no: 16, H. 1022 (M. 1613-1614) 8.
 BOA, KŞŞ no:23, H. 1033 (M. 1623-1624) 13/198.
 BOA, KŞŞ no: 13, H.1028 (M. 1618-1619) 42/305.
 BOA, KŞŞ no:15, H. 1020 (M. 1611-1612) 87/716.
 BOA, KŞŞ no: 20, H. 1028 (M. 1618-1619) 6/47.
 BOA, KŞŞ no: 15, H. 1020 (M. 1611-1612) 12/3.
 BOA, KŞŞ no: 20, H. 1028 (M. 1618-1619) 31/189.
 BOA, KŞŞ no: 13, H. 1019 (M. 1610-1611) 24/318.
 BOA, KŞŞ no: 13, H. 1019 (M. 1610-1611) 21/296.
 BOA, KŞŞ no: 15, H. 1020 (M. 1611-1612) 74/748.
 BOA, KŞŞ no:13, H. 1019 (M. 1610-1611) 10/115.
 BOA, KŞŞ no: 17, H. 1023 (M. 1614-1615) 4/24.
 BOA, KŞŞ no: 11, H. 1015 (M. 1606-1607) 10/86.
 BOA, KŞŞ no: 13, H. 1019 (M. 1610-1611) 21/300.

Tetkik Eserler:

- Alkan, M. (2007). Osmanlı devrinde kültürel etkileşim açısından vakıf kurumları: Vakıf toplumu. *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı Bildiri Kitabı*. İzmir, s. 87-99.
 Alver, K. (2010). Mahalle: mekân ve hayatın esrarlı birlikteliği. *İdeal Kent*, 2, 119-121.
 Alver, K. (2017). Mahalle: birlikte yaşamın sosyolojisi. *Düşünen Şehir*, 1, 54-59.

- Aydın, M. A. (2018). *Türk hukuk tarihi* (15. bs). İstanbul: Beta Yay.
- Acar, İ. (2002). Osmanlılarda zina suçu ve cezası. *Türkler* (C. X, 83-90). Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Aksoy, N. D. (2010). Osmanlı devletinde kadınların şer'i mahkemeleri kullanması (kayseri örneği). *Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü*, 186, 165-176.
- Aktan, H. (2002). Kazf. *DİA*, (C. XXV, s.148-149) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Baldwin, J. E. (2012). Prostitution, Islamic law and Ottoman societies. (*JESHO*) *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 3, 117-152.
- Gerber, H. (1980) Social and economic position of women in an Ottoman city, Bursa, 1600-1700. *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 12, 231-244.
- Bergen, L. (2010). Medeniyetin cüzü: "mahalle". *İdeal kent*, 2, 150-151.
- Bozkurt, N. (1996). Fuhuş. *DİA*, (C. 13, s.211-214). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Certeau, M. De.& Giard, L. & Mayol, P., (2009). *Gündelik hayatın keşfi II*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Cin, H. & Akyılmaz, G. (2017). *Türk hukuk tarihi*. (9. bs.). Konya: Sayram Yay.
- Çağrı, M. (2000). İftira. *DİA*, (C. XXI, s. 522-523). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Çetin, C. (2014). Osmanlı toplumunda mahalleden ihraç kararları ve tatbiki: Konya örneği (1645-1750). *History Studies*, 6/6, 43-70.
- Çetin, C. (2014). Anadolu'da kapıya katran sürme vak'aları: Konya şer'iyye sicilleri ışığında hukuki, kültürel ve toplumsal boyutları (1645-1750). *Turkish Studies*, 9/1, 133-156.
- Duben, A. & C, Behar. (2014). *İstanbul haneleri (evlilik, aile ve doğurganlık 1880-1940)*. (Nuray Mert, Çev.).İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.
- Düzdağ, M. E. (1982). *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*. İstanbul: Kapı Yay.
- Düzdağ, M. E. (1972). *Şeyhülislam Ebussuud Efendi fetvaları ışığında 16. asır Türk hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Ergenç, Ö. (1984). Osmanlı Şehirlerindeki "Mahalle"nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine. *Osmanlı Araştırmaları IV*, 69-78.
- Ekinci, E. B. (2010). İslam hukuku ve "önceki Şeriatler". *Eski Hukukumuzda Önceki İlahi Hukuk Sistemlerinin Yeri (Şeray-i Salife)* (2. bs.). İstanbul: Arı Sanat Yay.
- Ekinci, E. B. (2012). *Osmanlı hukuku adalet ve mülk*, (2. bs.). İstanbul.
- Ersoy, E. (2009), *Cinsiyet kültürü içerisinde kadın ve erkek kimliği(Malatya Örneği)*, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Fırat University Journal of Social Science** Cilt: 19, Sayı: 2, s. 209-231.
- Heyd, U. (1984), *Eski Osmanlı ceza hukukunda kanun ve şeriat*, (Dr. Selahattin Eroğlu Terc.), *AÜİFD*, C. XXVI, s. 633-652.
- Imber, C. (2000). Kadınlar, evlilik ve mülkiyet: Yenişehirli Abdullah'ın Behcetü'l-Fetavâ'sında mehr, *Modernleşmenin eşliğinde Osmanlı kadınları*. (Madeline C. Zilfi Ed.). *Tarih Vakfı Yurt Yayınları*, s. 78-102.
- Imber, C. (2004), *Şeriatın kanununa Ebussuud ve Osmanlı'da İslami hukuk*. (Murteza Bedir, Çev.). İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Jennigs, R. C. (1975), "Women in early 17 th century Ottoman Judicial records: The sharia court of Anatolian Kayseri" , *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 18, No. 1, pp. s. 53-114.
- Kankal, A. (2005), *Türkmen'in Kaidesi Kastamonu (XV-XVIII. Yüzyıllar Arası Şehir Hayatı)*, C. 20, S. 2, s.
- Kaynak, R. (2010), *XVI. Yüzyılın ikinci yarısında Üsküdar'da sosyal ve ekonomik hayat (Şer'iyye Sicillerine Göre)* Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Karadeniz, Feriha. (1999), XVI. ve XVII. Yüzyıllarda farklı sınıflardaki Osmanlı kadınına genel bir bakış. *Osmanlı*, C. 5, Yeni Türkiye Yayınları Ankara, s. 455.

- Kuban, Doğan. (1968). Anadolu-Türk Şehri: tarihi gelişmesi, sosyal ve fiziki özellikleri üzerinde bazı gelişmeler. *Vakıflar Dergisi* 7, s. 53-73.
- Kuran'ı Kerim İsa/32.
- Kuran'ı Kerim Nur/4.
- Mutaf, A. (2008). Teorik ve pratik olarak Osmanlıda recm cezası: bazı Batı Anadolu şehirlerindeki uygulamalar. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 3/4, s. 573-579.
- Ortaylı, İ. (2018). *Osmanlı Toplumunda Aile*, Kronik Yayınları 19. Baskı, İstanbul.
- Ortaylı, İ. (1980). Anadolu'da XVI. yüzyılda evlilik ilişkileri üzerine bazı gözlemler. *The Journal of Ottoman Studies*, I, İstanbul, s. 33-40.
- Özcan, A. (2018), *Trabzon Şer'iyeye Sicillerine Göre Modern Öncesi Dönemde Osmanlı Kadını (XVII. Yüzyılın İlk Yarı)* Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Trabzon.
- Pakalın, M. Z. (1993), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, M. E. B Yayınları, İstanbul.
- Peirce, L. (2005), *Ahlak Oyunları(1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Çev: Ülkün Tansel, İstanbul.
- Peirce, L. (2000), *Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni: Modern Dönemin Başlangıcında Toplumsal Cinsiyet İle İlgili Osmanlı Söz Dağarcığı*, (MEOK). (Madeline C. Zilfi Çev: Necmiye Alpay, Ed.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 166-193.
- Raymond, A. (2010). Şehir. *DİA*, (C.XXXVIII, s. 446-449). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sahillioğlu, H. (1973), Bursa Kadı sicillerinde iç ve dış ödemeler aracı olarak "Kitabü'l-Kadı ve "Süftece"ler". *Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/Tartışmalar*, Ankara, s.115.
- Türköne, M. (1995). Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü, *Ark. 9 Toplum Dizisi* 6, Ankara.
- Tümer, G. (1996). Fuhuş. *DİA*, (C.XIII, s. 211-214). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tucker, J. E. (2015), *İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet*. (Zeynep Esra Koca, Çev.). İstanbul: Açılım Kitap
- Tok, Ö. (2005). Kadı sicilleri ışığında Osmanlı şehrindeki mahalleden ihraç kararlarında mahalle ahalisinin rolü (XVII. ve XVIII. yüzyıllarda kayseri örneği). *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.18, s. 155-173.
- Yağcı, Z. G. Akkaya, M. (2012). Üsküdar bekâr odaları. *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu VII*, s. 284-295.
- Yılmaz, F. (1994). Zina ve fuhuş arasında kalanlar fahişe subaşıya karşı. *Osmanlı Tarihi, Toplumsal Tarih Dergisi*, S. 220, s. 22-31.
- Yuvalı, A. (1996). Kayseri'de XVII. yüzyıl sonlarında kadının sosyal statüsü, *I. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri*. Kayseri: *Kayseri ve Yöresi Tarih Araştırmaları Merkezi Yayınları* no: 1, , s. 367-379.

ATATÜRK DÖNEMİ DIŞ TİCARET DENGESİ POLİTİKASINA BİR ÖRNEK: TÜRKİYE-BREZİLYA KAHVE MUKAVELESİ VE MODUS VİVENDİ

AN EXAMPLE OF THE FOREIGN TRADE BALANCE POLICY OF THE ATATÜRK PERIOD: TURKEY-BRAZIL COFFEE CONTRACT AND MODUS VIVENDI

Nedim SARIGÜZEL* Öz

Türkiye, 1929 Dünya Ekonomik Krizinin etkisi ile iktisadi yapısını korumak amacıyla 1930'lu yıllarda daha korumacı politikalara yönelmek zorunda kalmıştır. Kriz nedeniyle tarım ürünlerinin fiyatının düşmesi, gelir kaynağı büyük oranda tarım üretimine bağlı olan Türkiye'yi olumsuz etkilemiştir. Buna istinaden dış ticaret açığının ortaya çıkması Türk parasının kıymetini düşürmüştür. Dolayısıyla krizle mücadele etmek ve paranın değerini korumak için dış ticaret dengesini sağlamak Türkiye'nin en önemli iktisadi hedeflerinden biri haline gelmiştir. Türkiye bu dönemde ticari çıkarlarını korumak adına önemli kararlar almış ve ticarete para ödemek yerine mal karşılığı mal satmak anlayışı benimsenmiştir.

Anahtar Kelimeler
Brezilya, Kahve, Dış Ticaret Dengesi,
Modus Vivendi, Atatürk Dönemi
Ticaret

Keywords
Brazil, Coffee, Foreign Trade Balance,
Modus Vivendi, Trade in Atatürk's
Period

Bu süreçte bazı ülkeler Türkiye ile ticari ilişkilerinin az olması ya da menfaatlerini korumak adına ticari bir anlaşma yapmamışlardır. Bu devletlerden biri de Brezilya'dır. Brezilya, yıllardır Türkiye'ye önemli miktarda kahve ihraç etmesine rağmen Türkiye'den neredeyse hiç mal almamıştır. Krizin etkisi ile yeniden gözden geçirilen ticari ilişkilere istinaden Brezilya'nın tek taraflı kâr amaçlı yürüttüğü ticaret anlayışı dikkat çekmiştir. Dış ticaret dengesini sağlamayı en önemli iktisadi politikası olarak kabul eden Türkiye, 1933 yılından itibaren Brezilya ile yeni anlaşmalar yapmıştır. Atatürk döneminde dış ticaret dengesi açısından Türkiye-Brezilya ticari ilişkisi ilgi çekici bir gelişim göstermiştir. Bu çalışmada Atatürk döneminde iki ülke arasındaki ticari ilişkinin nasıl bir gelişim gösterdiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

*Öğr. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi
Atatürk İlkeleri ve
İnkılap Tarihi Bölümü
nsariguzel@selcuk.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9099-7005
Konya/TÜRKİYE

Abstract

Turkey had to turn to more protectionist policies in the 1930s in order to preserve its economic structure due to the impact of the World Economic Crisis of 1929. The decline in the price of agricultural products due to the crisis has negatively affected Turkey, whose source of income depends largely on agricultural production. Accordingly, the emergence of a foreign trade deficit has reduced the value of Turkish money. Thus, to combat the crisis and ensure the balance of foreign trade in order to protect the value of money has become one of Turkey's most important economic targets. During this period, Turkey took important decisions to protect its commercial interests and instead of paying money in trade, the understanding of selling goods in

Gönderim Tarihi: 01/04/2021
Kabul Tarihi: 25/10/2022

exchange for goods was adopted.

In this process, some countries have not entered into a trade agreement in order to have little trade relations with Turkey or to protect their interests. One of these states is Brazil. Although Brazil has exported a significant amount of coffee to Turkey for years, it has received almost no goods from Turkey. Brazil's unilateral profit-oriented trade approach has attracted attention due to the trade relations that have been reconsidered with the impact of the crisis. Turkey, which considers ensuring the balance of foreign trade as its most important economic policy, has concluded new agreements with Brazil since 1933. During the period of Atatürk, Turkey-Brazil trade relations showed an interesting development in terms of foreign trade balance. In this study, it was tried to show how the commercial relationship between the two countries developed during the reign of Atatürk.

GİRİŞ

Osmanlı Devletinin son dönem ekonomik yapısına baktığımızda katma değeri olmayan kâr marjı düşük mallar ihraç eden, geri kalmış alt yapı ve sanayi nedeniyle ithalata mahkûm, ayrıca dış borçlarını ödeyemeyen ve buna istinaden yabancı devletlere verdiği imtiyazlar nedeniyle dışa bağımlı iflas etmiş bir görüntü ortaya çıkmaktadır. Cumhuriyet böyle bir yapı üzerine inşa edilmiştir. Ayrıca kuruluş döneminde emperyalist güçlerle girişilen mücadele zaten iflas etmiş bir ekonomi üzerine inşa edilen yeni devletin büyük bir borç içinde kurulmasına neden olmuştur.

Bu olumsuz altyapıya rağmen Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren Mustafa Kemal Paşa'nın milli bağımsızlık için ekonomik bağımsızlık şart düsturuyla büyük bir kalkınma mücadelesine girişilmiştir. 17 Şubat-4 Mart 1923 tarihleri arasında toplanan İzmir İktisat Kongresinde alınan kararlar çerçevesinde özel teşebbüsü destekleyen, yabancı sermayeyi ülkedeki yatırımlara çekmeyi amaçlayan dışa açık bir ekonomi hamlesi başlatılmıştır. Ancak bu yaklaşım bir türlü istenen etkiyi göstermemiş arzu edilen büyüme ve kalkınma hedefine ulaşamamıştır. Türkiye'nin dış ticareti 1923-1929 döneminde sürekli açık vermiştir (Keyder, 1993, s.102). Bu süreçte yaşanan tüm olumsuzluklara rağmen Türkiye 1929 yılına büyük beklentilerle girmiştir. Bu yıl gerçekleşmesi beklenen tarımsal üretimin artışı ve yeni gümrük vergi sistemine bağlı olarak elde edilecek gelirle arzu edilen yatırımlar yapılabileceği planlanmıştır (Tekeli & İlkin, 1983, s. 75). Fakat işler umulduğu gibi gitmemiş dünyayı etkisi altına alan ve piyasaları altüst eden 1929 Dünya Ekonomik Krizi patlak vermiştir. Kriz, tarımsal ürünlerin fiyatının hızla düşmesine neden olmuştur. Böylece tarımsal üretim karşılığında kalkınma hazırlığında olan Türkiye Cumhuriyeti Devletinin ekonomi denetimini ele almasına neden olmuştur (Tokgöz, 2001, s. 47-48). Devlet cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren liberal politikalarla destek olduğu özel sektörün ekonomik buhranla baş edemeyecek kadar kırılgan bir yapıya sahip olduğunu görmüş ve böylece Türkiye buhran döneminde köklü bir politik değişim içine girmiştir.

Türkiye, buhran sürecinde ekonomi politikasını Türk parasının değerini koruma, dış ödemeler dengesini sağlama ve bütçede açık vermeme üzerine kurmuş ve bu yönde köklü tedbirler almıştır (Karakayalı, 2003, s. 66). Türk parasının Kıymetini Koruma Kanunu, İktisadi Buhran Vergisi, Muvazene Vergisi, Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankasının kurulması, Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyetinin kurulması buhran ile mücadele adına atılmış önemli adımlar olmuştur.

Genel anlamda krize karşı bu önlemler alınırken Türkiye'de kriz ilk etkisini Türk parası üzerinde göstermiştir. Tarımsal ürünlerin fiyatının düşmesi nedeniyle yaşanan dış ödeme açığı, Türk parasının değer kaybına neden olmuştur. Bu nedenle ilk yıllarda dış ticaret dengesini sağlamak üzerine tedbirler alınmıştır (Tekeli & İlkin, 1982, s. 33). Hâlihazırda Lozan Anlaşmasına bağlı olarak devam eden 1916 gümrük tarifesi uygulamasının krizin başladığı 1929 yılında bitmesi önemli bir gelişme olmuştur. Yeni Gümrük İthalat Tarife Kanununa istinaden bu işleri daha kontrol edilebilir hale getirmek için Gümrük ve İnhisarlar Vekâleti kurulmuştur (Öner, 2005, s. 497). Ayrıca bir dizi kanun ve kararname çıkarmak suretiyle dış ticarete Devletin müdahalesini kolaylaştırıcı, Türk malını koruyucu tedbirler alınmıştır. Türkiye'nin aldığı korumacı

tedbirler ve ihracatını miktar olarak arttırması dış ticaret açığını kapatmasına yardımcı olmuştur (Karakayalı, 2003, s. 65; Tekeli & İlkin, 1982, s. 39). Hatta 1930 yılından itibaren çok büyük olmasa da ihracat lehine dış ticaret fazlası oluşmuştur (Türkiye İstatistik Kurumu [TÜİK], 2011, s. 434). Sonuç olarak Türkiye, buhran döneminde dış ticaret dengesine daha önem verir hale gelmiştir. Buna istinaden Türkiye, ihracat yapabildiği ölçüde ithalat yapmaya özen göstermeye başlamış, krizden önce bu dengeye uymayan ülkelerle olan ticari ilişkilerine de düzenleme getirmeye başlamıştır. Ticari ilişkilerini mal karşılığında döviz vermek yerine aldığı kadar sat düsturu üzerine kurmaya başlamıştır.

Türkiye'nin 1929 Dünya Ekonomik Krizine karşı almış olduğu tedbirler çerçevesinde ticari ilişkilerinde de önemli değişiklikler yaşanmıştır. Bu bağlamda Brezilya ile olan ticari ilişkiler de yeniden gözden geçirilmeye başlanmıştır. Kriz öncesinde pek üzerinde durulmayan kahve ithalatının önemli miktarda döviz kaybına sebep olduğu görülmüştür. Bu nedenle Brezilya'dan alınan kahve karşılığında ihracat yapmak üzerine inceleme başlatılmıştır. Böylece iki ülke arasındaki ticari ilişkiler yeni bir boyut kazanmıştır. Bu çalışmada, kriz döneminde dış ticaret dengesini sağlamak amacıyla uygulamaya konulan aldığı kadar sat politikası çerçevesinde Türkiye-Brezilya ticari ilişkilerinin nasıl bir değişim gösterdiği ele alınmıştır. İki ülke arasındaki ticari ilişkilerin kahve üzerinden yapılan anlaşmalar ile nasıl düzene konduğu ve neticesinde Türk ekonomisinin bundan nasıl etkilendiği ortaya konmuştur.

Bu çalışma hazırlanırken kaynak tarama tekniği kullanılmıştır. Dönemin gazeteleri ve arşiv belgeleri taranmış, konu ile ilgili telif eserler incelenmiş ve elde edilen veriler dâhilinde Türkiye-Brezilya ticari ilişkileri ve dönemin Türk ekonomisinin bundan ne ölçüde etkilendiği ele alınmıştır.

Türkiye-Brezilya Kahve Mukavelesi ve Modus Vivendi

Brezilya'da 1930 devrimi sonrasında Cumhurbaşkanı Washington Luis istifa etmiş, eski cumhuriyet dönemi sona ermiş ve Kasım ayında Getulio Vargas tarafından yeni hükümet kurulmuştur (Şükrü, 1930, s. 1-2; Detaylı Bilgi İçin bk. *Brazilian Revolution of 1930* t.y.; Getulio Dornelles Vargas t.y.). Bu değişimle Güney Amerika ülkesinde siyasi belirsizlik ortadan kalkmış, böylece dünya olası yeni bir siyasi ve iktisadi bunalımdan kurtulmuştur (Feyzi, 1930, s. 2). Yeni yönetim eski hükümet döneminde bozulmuş olan Brezilya'nın iktisadi yapısını düzene sokmak için çalışma başlatmıştır. Bu nedenle iktisadi faaliyette bulunan ülkelerle ilişkileri geliştirmek adına ticari, mali, iktisadi alanda uzman hariciye memurları görevlendirilmiştir. Brezilya hükümeti daha önce ihmal edilen Türkiye ile de ticari ilişkileri geliştirme kararı almış ve Mr. Aluisio Martins Torres'i İstanbul konsolosu sıfatıyla Türkiye'ye göndermiştir. Yeni konsolosa Türkiye'de ticari bir heyet oluşturma görevi verilmiştir. Türkiye'deki görevine başlayan Mr. Torres, Türk gazetelerine verdiği beyanatında; Türkiye'nin kahve ihtiyacının %90'ını Brezilya'dan karşıladığını Türkiye'nin de fındık, üzüm, halı, zeytinyağı, kuru üzüm sattığını ancak ikinci devletler üzerinden bu ihtiyacın giderildiğini iki devletin doğrudan ticaret yapması durumunda Türkiye'nin kazançlı çıkacağını belirtmiştir. Ayrıca Brezilya tarafından

görevlendirilen yeni sefirin kısa süre içinde Türkiye'ye geleceğini bildirmişti ("Türkiye-Brezilya", 1931, s.2).

Mr. Torres'in beyan ettiği gibi Brezilya'nın ilk Ankara sefiri M. de Pimental Brandos, 2 Temmuz 1931 tarihinde Türkiye'ye gelmiştir. Mr. Pimental, ilk iş olarak İstanbul Toktalıyan Otelinde gazetecilere göreve başlaması ve iki ülke ilişkileri hakkında görüşlerini içeren bir beyanatta bulunmuştur. Sefir, Türkiye'de yaşanan gelişmeleri önceden beri yakından takip ettiğini hatta Cemiyeti Akvam'da Musul meselesi görüşüldüğü vakit Brezilya temsilcisi olarak Türkiye'yi müdafaa ettiğini dile getirmiş ve Türkiye'de görevlendirilmekten memnuniyetini ifade etmiştir. Türkiye'nin iki yıl önce Brezilya'da bir sefaret tesis ettiğini ve Sefir Ali Bey'in Brezilya'da büyük bir sempati uyandırdığını ifade eden Mr. Pimental, Türkiye-Brezilya siyasetinin çok dostane ve samimi olduğunu dile getirmiştir. Ticari ilişkilerden de bahseden sefir, şimdiye kadar pek ileri olmayan ticari münasebetlerin geliştirilmesi için çalışacağını belirtmiştir. Brezilya'nın Türkiye'ye en çok ihraç ettiği ürünün kahve olduğunu ve Türkiye'ye gelen kahvenin %90'ını kendilerinin sağladığını Brezilya'nın ise Türkiye'den incir, kuru üzüm, fındık, ceviz, zeytin, zeytinyağı aldığını söylemiştir. Ancak bu önemli ticari faaliyetin aracı vazifesi gören İspanya ve İtalya gibi Avrupalı devletlerin liman ve tüccarları vasıtasıyla yapıldığını dile getirerek iki ülke açısından da zararlı olan bu uygulamanın önüne geçmek için tedbirler almaya çalışacaklarını ifade etmiştir ("Yeni Brezilya Sefiri", 1931, *Cumhuriyet*, s. 1-4; "İlk Brezilya Sefiri", 1931, s. 1-6; "Brezilya Sefiri Bugün Geldi", 1931, s. 1; "Yeni Brezilya Sefiri", 1931, *Son Posta*, s. 2). 4 Temmuz'da Ankara'ya gelen Mr. Pimental, Reiscumhur Mustafa Kemal Paşa ile görüşerek görevine resmen başlamıştır ("Brezilya Sefiri", 1931, s. 2; "Brezilya Sefiri İtimatnamesini", 1931, s. 2). Hariciye Vekili Tefik Rüştü Bey de Cenevre'de verdiği bir beyanatta Brezilya tarafından Türkiye'ye sefir atanmasının Türkiye tarafından memnuniyetle karşılandığını ve iki ülke ilişkilerini geliştirme açısından çok güzel bir gelişme olduğunu beyan etmiştir ("Türkiye ve Brezilya", 1931, s. 6).

Brezilya hükümeti, ikili ilişkileri geliştirme hususunda yukarıda ifade ettiğimiz tedbirleri alırken Türkiye ise, Rio de Janeiro Elçisi Ali Bey'e bir rapor hazırlatarak Brezilya'nın iktisadi yapısı ve kahve piyasasının durumu hakkında bilgi edinmek suretiyle yeni ilişkileri ne yönde geliştireceğini anlamaya çalışmaktadır. Ali Bey, 1 Haziran 1931 tarihli Brezilya'nın içinde bulunduğu iktisadi durum ve yaşadığı buhranın nedenlerine dair hazırladığı raporda; Brezilya'nın tarihi hakkında bilgi verdikten sonra en önemli ekonomik gelirinin kahve olduğunu belirtmiştir. 1850 yılında ilk kez 35.147 çuval kahve ithal edildiğini 1907 yılına gelindiğinde ise bu sayının 15 milyon çuvala çıktığını bunun da dünya piyasasında mahsul fazlalığına neden olduğunu ve Brezilya'da yaşanan krizin temelini oluşturduğunu ifade etmiştir. Brezilya, krize karşı kıymetlendirme politikası uygulamıştır. Piyasadaki mahsulü çekmek suretiyle fiyatların düşmesini engellemeye çalışmıştır. 1907 yılında fazla mahsul, 1917'de Dünya savaşı nedeniyle ihtiyacın azalması, savaş sonrası başta Kolombiya olmak üzere Venezuela ve diğer Güney Amerika ülkelerinin de kahve üreterek Brezilya'ya rakip olmaları kıymetlendirme uygulamalarının yapılmasında etken olmuştur. Brezilya'da yaşanan ekonomik kriz paranın kıymetini düşürmekte bu

da bütçeyi etkilemekte bütçeyi düzeltmek için ise vergi ve gümrük fiyatlarında artışa gidilmektedir. Bu durum halkı halden şikâyet, gelecekte endişe eder hale getirmiştir. Ayrıca bu durumu düzeltebilecek bir yöneticide mevcut görünmemektedir (BCA, 30.10.0./267.801.16).

Raporda da görüldüğü üzere Brezilya büyük bir iktisadi kriz içindedir. Kriz ile mücadelesini en önemli gelir kaynağı olan kahve fiyatlarını yükseltmek ya da fiyatın düşmesine engel olmak üzerine inşa etmiştir. Brezilya, 1930'lu yıllarda kahveleri denize dökerek, yakarak ya da kömür ve tuğla üretiminde kullanarak fiyatları sabit tutmaya çalışmıştır (Nadi, 1932, s. 1; "Brezilya Ne Kadar", 1932, s. 3; "Brezilya'da Kahveleri Nasıl", 1932, s. 7; "Bozukluk Nerede?", 1932, s. 1; "Brezilya'da Kahve Mahsulü Fazlalığı", 1932, C. 72-8, s. 202; "Brezilya'da Kahve Bolluğu", 1932, s. 8; "Dünyada Kahve Piyasası", 1933, s. 10; "Kahve Piyasası", 1934, s. 5; "Brezilya Kahvesi Denize Dökülüyor", 1937, s. 7; "Kahve Ne İçin Pahalı?", 1937, s. 1-2; "Kahveleri Ne Yapmalı?", 1937, s. 4) Ayrıca kahve üretimini kontrol altına almak için 1932 yılında üç yıl kahve ağacı dikilmesini yasaklayan bir kararname çıkarılmıştır ("Brezilya'da Kahve Bolluğu", 1932, s. 4; "Brezilya ve Brezilya Kahvesi", 1932, s. 9).

Brezilya'nın kahve fiyatlarını sabit tutmak adına aldığı bu koruyucu tedbirler Türkiye'de de ilgiyle takip edilmiş hatta Brezilya'nın korumacı politikalarının incelenerek Türk tütün piyasası üzerinde kullanılması da tartışılmıştır (Nadi, 1932, s. 1; Cemil, 1932a, s. 1-2; Cemil, 1932b, s. 1-2). Ancak Türkiye'de Brezilya kahvesine olan ilgi Brezilya'nın kahve politikasından daha çok iki ülke arasındaki ticari ilişkiler üzerine yoğunlaşmıştır. Brezilya'dan ithal edilen kahvenin karşılığında ihracat verilerinin sifra yakın olması 1930'da kamuoyunun gündemine gelmiştir. Dünya ekonomik buhranının da bunda etkili olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce pek dikkat edilmeyen bu ticaret dengesizliği krizin etkisiyle göze çarpmaya başlamış ve gerek basın gerekse devlet adamları tarafından gündeme getirilmiştir. Kahve ithalatına karşılık Brezilya'ya ihracat yapılamaması gazetelerde yer almaya başlamıştır. Ticari veriler ışığında iki ülke ticaretindeki dengesizlik ortaya konmuştur. Milliyet Gazetesindeki habere göre: Brezilya'dan her yıl yaklaşık 2.000.000 liralık mal alınırken, 1918'den 1927'ye kadar Türkiye'nin yaptığı ihracat, 1919 senesinde satılan 4.000 dolarlık maldan ibarettir ve diğer dokuz sene içinde hiç mal satılmamıştır (Mahmut, 1933a, s. 1). Cumhuriyet Gazetesinde Hayrettin Şükrü'nün kaleme aldığı yazısında ve aynı gazetenin 14 Ekim 1932 tarihli sayısında baş sayfadan verilen haberde ise daha ayrıntılı bir şekilde ticari verilere yer verilmiştir. Buna göre: Brezilya 1928 senesinde Türkiye'ye 2.571.000 liralık mal satmış, buna mukabil yalnız 9.000 liralık mal almıştır. 1929 senesinde sattığı malların toplamı 4.663.000 liraya, satın aldıkları ise 17.000 liraya yükselmiştir! Bu rakamlar 1930 senesinde 2.314.000 liraya mukabil 18.000, 1931 senesinde ise 1.202.000 liraya mukabil 1.000 lira olmuştur. Bu veriler çerçevesinde Brezilya ile ticari ilişkilerin yeniden gözden geçirilmesi ve açıkgozlülük gösteren Brezilya'ya hiç döviz vermeden sadece mal karşılığında mal almanın bir yolunun bulunması gerektiği yazılmıştır (Şükrü, 1931, s. 1; "Devede Kulak Buna Derler", 1932, s. 1). Yine Siirt Mebusu Mahmut Bey de yazısında aynı soruna değinerek gerekirse İspanya'dan kahve alınarak Brezilya'nın tek taraflı ticaret anlayışının önüne geçilmesi gerektiğini ifade etmiştir

(Mahmut, 1932, s. 1). Aynı sorun Akşam gazetesinde de gündeme getirilmiştir (“Brezilya Kahveleri”, 1932, s. 3; “Kahve ve Çay”, 1932, s. 3).

Kahve ticareti konusu Meclisin gündemine de gelmiş Erzincan Mebusu Abdülhak Bey, Karadeniz bölgesinde Ardasa ile Şiran arasında bir handa kahve ağacına rastladığını ve Türkiye’de kahve yetiştirilmesinin tetkik edilmesini istemiştir. Ziraat Vekili Muhlis Bey ise cevaben ülkede bu hususta bir araştırma yapılmadığını ancak kahvenin çok fazla neme ihtiyaç duyan bitki olmasından dolayı Türkiye ikliminde yetişemeyeceğini söylemiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, C. 9, 23 Haziran 1932). Kahveye ödenen döviz yükünden kurtulmak için kahve yetiştirme fikrinden çok daha sert tedbirler de gündeme gelmiştir. Gümrük Tarife Kanuna ek madde hususunda görüşmeler yapılırken İzmir Mebusu Halil Bey, buhran döneminde çay ve kahve için yaklaşık yedi buçuk milyon lira ithalat yapıldığını ancak buna mukabil ihracat yapılmadığını ifade etmiştir. Günde bir iki bardak çay ya da kahve keyfi için milyonlarca liranın ülke dışına çıkmasının hiç uygun olmadığını, kahve yerine süt ve ayran ikram ederek sorunun çözüleceğini söylemiştir. Çay ve kahve ithalinin yasaklanmasını teklif etmiştir. Ancak bu uygulama mecliste kabul görmemiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, C. 19, 2 Aralık 1933).

Kahve ithalini tamamen yasaklamak üzerine bir uygulamaya gidilmese de hükümet kahve ticaretini kontrol altına alacak tedbirler almayı da ihmal etmemiştir. Ticaret dengesini korumak amacıyla 11940 sayılı kararnameye ek olarak 1 Temmuz 1932 tarihinden itibaren şeker ve kahve ithali serbest bırakılmıştır. Ancak ithal edilecek şeker ve kahve mukabilince ve muadil kıymette memleket mahsulü özellikle tütün ihracı yapılması zorunlu hale getirilmiştir (12863 Nolu Kararname). Buna ek olarak 2054 sayılı 2 Temmuz 1932 tarihli Çay Şeker ve Kahve İthalinin Bir Elden İdaresi Hakkında Kanunla çay, şeker ve kahve ithali işlerinin tek elden idare edilmesi hükümete bırakılmıştır. Ancak bu ürünleri ithal etmek isteyenlere hükümetin belirleyeceği ürünleri ihraç etmek şartıyla izin verilebilecektir. 31 Mayıs 1932 tarihine kadar yapılmış mukavelelere göre gelecek olan ürünler bu kanuna tabi tutulmamışlardır (BCA, 30.18.1.2./30.54.1; TBMM Zabıt Ceridesi, C. 9, 2 Temmuz 1932; Çay Şeker ve Kahve İthalinin Bir Elden İdaresi Hakkında Kanun). İlerleyen süreçte İcra Vekilleri Heyetinin 21 Eylül 1932 tarihinde kabul ettiği 13341 sayılı Şeker, Kahve ve Çay İthalinin Umumi Kontenjane Tabi Tutulmasına Dair Kanunname ile kahve ithalatı kontenjane tabi olmuştur (BCA, 30.18.1.2./31.63.17; “Kararnameler Çıktı”, 1932, s. 1-4; “Dört Kararname”, 1932, s. 1-6). Daha öncesinde de Türkiye, ekonomisini korumak adına bazı adımlar atmıştı. Örneğin 10.06.1930 tarih 1705 sayılı Ticarete Tağışın Men’i ve İhracatın Murakabesi ve Korunması Hakkında Kanun ile ihraç edilecek zirai ürünlerin kalite ve kontrolü sağlanırken (Ticarete Tağışın Men’i., 1930; Ticarete Tağışın Men’i ve İhracatın Murakabesi ve Korunması Hakkında Kanun). 22 Temmuz 1931 tarih 1873 sayılı Ticaret Mukavelesi veya Modus Vivendi Akdetmeyen Devletler Ülkesinden Türkiye’ye Yapılacak İthalâta Memnuiyetler veya Tahdit veyahut Takyitler Tatbikine Dair Kanun ile de ticari ilişkileri kendi kontrolüne almaya amaçlanmıştır (Ticaret Mukavelesi veya Modus., 1931; Ticaret Mukavelesi veya Modus Vivendi

Akdetmeyen Devletler Ülkesinden Türkiye'ye Yapılacak İthalâta Memnuiyetler veya Tahdit veyahut Takyitler Tatbikine Dair Kanun).

Brezilya'nın tek taraflı kâr elde ettiği kahve ticaretinin Türk kamuoyunda tartışılmaya başlandığı ve Türk hükümetinin tedbirler almaya başladığı bu süreçte Brezilya hükümeti de Türkiye pazarını elde tutabilmek için çalışmalarını hızlandırmıştır. Brezilya sefiri 1932 yılı başında ülkesi adına Türk hükümetine bir ticari anlaşma yapılması için müracaat etmiştir ("Brezilya İle Ticaret Muahedesi", 1932, s. 2; "Mısır ve Brezilya", 1932, s. 3). Sefirin başvurusundan sonra bir takas anlaşması üzerinde çalışmalara başlanmış ve iki ülke temsilcileri anlaşmanın şartları üzerinde müzakerelere başlamışlardır ("Brezilya İle Takas Müzakereleri", 1932, s. 4; "Brezilya İle Takas", 1932, s. 3). Kısa süre içinde bir anlaşma metni ortaya çıkması düşünülse de Brezilya tarafının takas şartları hususundaki çekinceleri müzakerelerin sanıldığından uzun sürmesine neden olmuştur. Türkiye, ihraç edeceği malların türü (halı, zeytin ve zeytinyağı gibi ürünler) üzerinde ısrar ederken Brezilya ithal edeceği ürünler üzerinde serbest olmak istemiştir ("Kahveye Mukabil Mal", 1932, s. 1). Brezilya'nın tutumu karşısında Türkiye geri adım atmamış hatta agresif bir politika uygulayarak gerekirse kahve alımlarını durduracağını ve kesinlikle döviz karşılığında kahve alımı yapmayacağını duyurmuştur ("Brezilya Kahveleri", 1932, s. 2; "Brezilya'ya Döviz Yok!", 1932, s. 1). İktisat Vekili Celal Bey de Mecliste yaptığı konuşmada kahve ticaretini serbest bırakmanın bir felaket olacağını ifade ederken gazetelere verdiği beyanatta ise çok daha sert bir benzetme yaparak kahve karşılığında döviz vermenin cinayete eş olduğunu beyan etmiş ve ancak mal karşılığında kahve alacaklarını söylemiştir ("İktisat Vekilimiz", 1932, s. 1-4; TBMM Zabıt Ceridesi, C. 15, 18 Mayıs 1933). Türkiye'nin bu tutumu karşısında Brezilya mutedil olmayı tercih etmiştir. Müzakerelere katılan Brezilyalı bir bürokrat gazetelere verdiği demeçte görüşmelerin devam ettiğini ve bir anlaşma zemini bulunacağını söylemiştir. Basına yansıyan haberlerin asılsız olduğunu, Brezilya kahve tröstünün¹ kahveye mukabil Türkiye mahsulleri satın alınması hakkında Türkiye'nin teklifini reddettiği haberlerinin de doğru olmadığını çünkü Brezilya'da "Kahve Tröstü" diye bir teşekkül olmadığını ifade etmiştir.

Brezilya'da her kahve üreticisi ve ihracatçısının istediği miktarda ve işine gelen şekilde kahve satmakta tamamıyla özgür olduğunu ancak "Kahve Meclisi" adında resmi bir idarenin harice kalitesiz kahve ihracatına mani olmak için kahvenin cinsini kontrol ettiğini söylemiştir. Bu kahve meclisinin, Türkiye'ye iyi niyetini göstermek ve iki memleket arasında ticari ilişkileri düzene sokmak için Ankara'da bir büro tesis ettiğini dile getirmiştir. Brezilyalı bürokrat, bu anlaşmada en büyük sorunlarının Türkiye'nin satın aldığı kahveye karşılık Türkiye'den ne tür ürünler alabileceklerini belirlemek olduğunu, Türk tüccarlarının mallarını Brezilya'da satmak için hiçbir tanıtım yapmadıklarını ve bu nedenle Brezilya'nın bu konuda mesul tutulamayacağını

¹ Tröst: Benzer alanlarda üretim yapan şirketlerin, verimliliklerini ve gelirlerini arttırarak piyasada daha etkin olmak üzere bir araya gelmesine tröst denir. Tröste ortak olan şirketler hukuki bağımsızlıklarını korurken ekonomik bağımsızlıklarını kaybederler. Tröstler, etkin oldukları alanda tekel oluştururlar. Bu nedenle pek çok ülkede yasaklanan tröstler yerini holdinglere bırakmıştır (Türel, 2004, s. 9).

söylemiştir. Mesela Brezilya'nın tütün üreticisi olmasından dolayı Türkiye tütünü almalarının imkânı olmadığını belirtmiştir. Fakat zeytin, zeytinyağı, kuru incir ve üzüm satın alabileceklerini ifade etmiştir. Brezilyalı bürokrat her şeyden önce Türkiye ile Brezilya arasında ithalat ve ihracatı geliştirmek için aracılara devre dışı bırakarak iki ülke arasında işleyen vapur seferleri konmasının zaruri olduğunu belirtmiştir ("Kahveye Mukabil Mal", 1932, s. 1; "Brezilya Bizden Mal Almaya", 1932, s. 1; "Brezilya Bizden Ne Alabilir", 1932, s. 3; "Kahve Alacağız Fakat", 1932, s. 1). Türk tüccarların, mallarını Brezilya pazarında tanıtmak ve doğrudan satış yapmak için çaba sarf etmemeleri Türkiye'de de eleştiri konusu olmuştur ("Ticaret ve İktisat Hayatı", 1932, s. 2).

Brezilya sefiri M. de Pimental Brandos da verdiği beyanatta son zamanlarda kahve ticareti mukavelesi nedeniyle arada ufak pürüzler olsa da iki ülke ilişkilerinin dostane olduğunu ve pürüzlerin müzakerelerle yakında giderileceğini söylemiştir ("Brezilya Elçisi Geldi", 1932, s. 4; "Brezilya Sefiri Geldi", 1932, s. 6; "Brezilya-Türkiye", 1932, s. 2). Sefirin dediği gibi bir müddet sonra İktisat Vekâleti ile Brezilya Kahve Milli Konseyi Türkiye Temsilcisi M. Michel Levi arasında devam eden müzakere neticelenmiş ve hazırlanan mukavele esasları 15 Ocak 1933 tarihinde Heyeti Vekile tarafından tasvip olunmuştur. Bu esaslara göre; Kahve Milli Konseyi, üç yıl boyunca Türkiye'nin kahve ihtiyacını tamamen temin edecek ve kahve miktarı kadar Türkiye'den mal satın alıp Brezilya'ya ihraç edecektir. Kahve meclisi, hükümetin teklif ettiği 200.000 lira teminatı da vermeyi kabul etmiştir. Ayrıca Türkiye'de daimi bir stok bulundurulacaktır. Bu esaslar dâhilinde mukavelelerin kısa süre içinde imzalanması planlanmaktadır ("Kahve Mukavelesi", 1933, s. 1; "Brezilya İle Bir Takas", 1933, s. 1-6; "Kahve Meselesi", 1933, s. 3).

Kahve mukavelesi, hem Türkiye de hem de Brezilya cephesinde memnuniyetle karşılanmıştır. Brezilya Konsolosu M. Martin Torres bu hususta memnuniyetini şu şekilde beyan etmiştir: "Ankara'da akdedilen mukavelelerin esasları hakkında sarıh malumatım yoktur. Bu mukavele bir buçuk seneden beri devam eden bir çalışma mahsulüdür. Sefir, bu müddet zarfında Brezilya Kahve Konseyi ile telgrafla muhabere etmekte idi. Bu mukavelelerin aktı İktisat Vekâleti ile sefirimiz için bir muvaffakiyettir.

Bu mukavele Türkiye ile Brezilya arasında doğrudan doğruya ticari münasebata girişmek için bir başlangıç teşkil edecektir. Bu güne kadar iki memleket ticareti hep mutavassıtlar vasıtasıyla yapılmaktaydı. Mesela Türk zeytinyağları, buradan İtalya'ya gidiyor, orada tasfiye edildikten sonra İtalyan malı diye Brezilya'ya gönderiliyordu. Bu sebeple daha pahalıya satılıyordu. Brezilya kahveleri de Hamburg ve Trieste tarikiyle buraya geliyordu. Bunda aracılık edenler kazandığından kahvelerimiz de burada pahalıya mal oluyordu. Şimdi aradaki, vasıtalar kaldırılacağından kahve Türkiye'de daha ucuz satılacaktır. Brezilya Kahve Konseyi bütün memleketlerle yaptığı mukavelelerde, kahvenin ecnebi maddelerle karıştırılmayarak satılması şartını kabul ettirmiştir. Çok muhtemeldir ki aynı şart Türkiye'den de istenilmiş olsun. Türkiye'de kahve tüketimi senede 80 bin çuvaldır. Bu şart kabul edilirse tüketimin 225 bin çuvala baliğ olacağını ümit ediyoruz.

İstanbul ile Brezilya arasında doğru vapur seferleri tesisi için çalışmaktayım. Brezilya vapurları Atlas denizine kadar gelir ve Akdeniz'e geçmezler; vapurların İstanbul'a kadar gelmeleri temin edilirse bu vesile ile Akdeniz'e kadar çıkarak Marsilya, Trieste ve Pire'ye de uğrayacaklar ve avdette Cezayir ve Fas sahillerini tutacaklardır. Fakat bu hususta henüz verilmiş kati bir karar yoktur. Bu benim hükümete verdiğim bir projeden ibarettir." ("Brezilya İle Vasitasız Alışveriş", 1933, s. 3; "Piyasa Çok Memnun", 1933, s. 1-2; "Türkiye İle Brezilya Arasında", 1933, s. 6). Brezilya Hariciye Vekili de Türkiye ile yapılan anlaşmadan dolayı Ankara'yı arayarak memnuniyetini bildirmiştir ("Brezilya Hariciye Nazırı", 1933, s. 1; "Brezilya-Ankara", 1933, s. 3).

Brezilya sefiri M. Mario de Pimental Brandao bu süreçte Ankara'da ayrılarak İstanbul'a gitmiştir ("Brezilya Sefiri Geliyor", 1933, s. 3). Tokatlıyan Otelinde kabul ettiği bir muhabire mukavele hakkında şu beyanatı vermiştir: "Bu mukavele, Brezilya'nın, az kahve istihlak olunan memleketlerle yaptığı propaganda mukavelelerine benzemez. Brezilya bu neviden bir mukaveleyi ilk defa Türkiye ile yapmıştır. Mukavele, Brezilya'da kahve ihracatını idare ve tanzim eden Kahve Milli Meclisi ile Türkiye hükümeti arasındadır. Türkiye hükümeti bu mukavele ile memlekete kahve ithali inhisarını Brezilya Kahve Meclisine, üç sene müddetle vermektedir. Buna mukabil Türkiye hükümeti ticarete mahlût kahve satılmasını menedecek, satılan kahveleri bu noktadan kontrole tabi tutacaktır. Fiyatlar şimdikiinde ehven ve bir seviyede olacaktır. İhtikâra ve fiyatların yükselmesine mani olmak üzere Brezilya Meclisi Türkiye'de 12 bin çuvallık daimi bir kahve stoku bulunduracaktır. Bu suretle memleket istihlakine kâfi gelecek miktarda daima kahve bulunacaktır.

Şimdiki halde Türkiye'de bir senede sarf olunan kahvelerin Brezilya'dan geleni 80-85 bin çuval kadardır. Bu miktarın, mukavelelerin tatbikine geçildikten sonra 200 bin çuvalı bulacağını da kuvvetle ümit ediyoruz. Çünkü fiyatlar ucuzlayacağı için saf kahve sarfiyatı çoğalacak, herkes mahlût kahve kullanmaya lüzum görmeyecektir.

Türkiye hükümetinin memlekette muayyen bir miktar kahve sarfı hakkında giriştiği hiçbir taahhüt yoktur. Yalnız kahve ithali imtiyazını bize vermiştir. Kahveler Brezilya Meclisi tarafından "Sif İstanbul" olarak verilecektir. Meclis burada toptancı Türk tüccarlarına muayyen bir fiyat üzerinden kahveleri teslim edecek, bunlar ufak bir karla kahveleri küçük satıcılara satacaktır. Küçük satıcılar bu kahveyi yüzde beş karla halka satacaklardır. Hükümet, meclisin kahveyi toptancı tüccarlara ne fiyat üzerinden verdiğini bildiği için ihtikâra kolaylıkla mani olabilecektir. Meclis Türkiye'de saf kahve sarfiyatını çoğaltmak maksadıyla, bazı memleketlerde mesela Paris'te Bulvar Hosman'da olduğu gibi kahve satış yerleri açacaktır. Bunlar evvela Ankara, İstanbul ve İzmir'de açılacak, kahve ufak torbalarda satıldığı gibi hazır olarak da verilecektir.

Hazırlanmış olan mukavele bir takas mukavelesidir. Yani Brezilya Türkiye'ye ihtiyaç ettiği kahvenin kıymetinde Türk malı almaya mecburdur. Çünkü Türkiye'ye sattığı kahvelerin bedeli buradan aynı kıymette mal alıncaya kadar Türkiye'de bloke edilecektir. Bunun için şöyle bir hal sureti bulunmuştur: Brezilya meclisi Türkiye'de Türk tüccarlarından bir grupla iş görecektir. Bu tüccarlar meclisin Türkiye'ye gönderdiği kahveleri küçük satıcılara verecekler, buna mukabil Türkiye'den mal ihraç

edeceklerdir. Mal ihraç ettikçe de bunların vesikalarıyla kahvelerin bedelini Türkiye merkez bankasından alacaklardır. Bu izahattan anlaşılıyor ki; Brezilya sattığı kahvenin parasını alabilmek için Türkiye’den mal ithal etmeye mecburdur. Türkiye’den Brezilya’ya neler ihraç edileceğini şimdiden söylemek, benim için müşküldür. Bunu Türk tüccarları bulacaklardır. Şimdiden Türkiye’den bir tüccar birkaç güne kadar, kahve meclisinin Türkiye mümessili ile birlikte Brezilya’ya giderek ora tüccarlarıyla temas edecek ve Türkiye’nin Brezilya’ya neler ihraç edebileceğini tetkik edecektir.

Mukavelenin tatbikatında Türkiye hükümeti ile kahve meclisi arasında çıkacak ihtilaflar iki kişilik bir hakem heyetine havale edilecektir. Bu hakemler de aralarında uyuşamadıkları takdirde İstanbul Ticaret Odası reisi üçüncü ve kati hakem olacaktır. İki memleket arasında doğru posta vapur seferleri ihdası da mevzu bahistir. Bu hususta hazırlanan bir proje Brezilya’da tetkik edilmektedir.” (“Brezilya İle Yapılan İtilaf”, 1933, s. 1-4; “Brezilya İle Kahve Mukavelesi”, 1933, s. 6).

Kahve takası mukavelesi övgü ile karşılansa da hemen imzalanmamıştır. İktisat Vekili Celal Beyin seyahatte olmasından dolayı bu gecikmenin yaşandığı ve vekil gelince imzaların atılacağı söylenmiştir (“Kahve Mukavelesi”, 1933, s. 1). Sefir Pimental da Brezilya Kahve Meclisi reisinin istifa ettiği, yeni mukavelenin Brezilya’da uygun görülmediği ve bunun için imzalanmayacağı haberlerinin doğru olmadığını vekil gelince imzaların atılacağını beyan etmiştir (“Brezilya İle Yapılan İtilaf”, 1933, s. 1-4; “Brezilya İle Kahve Mukavelesi”, 1933, s. 6; “Brezilya Sefiri”, 1933, s. 3). Ancak imzanın gecikmesi sefirin dediği gibi hemen çözümlenecek kadar basit bir sorun değildi. Kamuoyunun bilmediği her iki ülkenin bürokratlarını zan altında bırakan daha karmaşık sorunlar vardı ve bu sorunlar çözüme kavuşmadan anlaşmanın yapılması mümkün görünmüyordu. Türkiye tarafına baktığımızda İş Bankası bünyesinde kurulan İş Limited Şirketinin kahve mukavelesi için yapılan ihaleye müdahil olduğuna dair söylentiler çıkmıştır. Bu söylentiler üzerine Başvekil İsmet Paşa, 23 Ocak 1933 tarihinde İktisat Vekili Celal Beye gönderdiği yazıda İş Bankası, İş Limited Şirketi ya da bu kurumlara mensup kimselerin kahve mukavelesiyle alakadar olup olmadıklarını sormuştur (BCA, 30.10.0./267.802.5). İktisat Vekili Celal Bey iki gün sonra gönderdiği cevap yazısında Brezilyalılarla kahve mukavelesinde İş Bankasının İş Limitetinin veya bunlara mensup kimselerin alakaları olmadığını ifade etmiştir. Bu hususta Komisyoncuların yaptıkları gibi kayırma isteğinde bulunmak üzere kendisine bir müracaat olmadığını olsaydı da bu kişileri kovacağını belirtmiştir. Ayrıca hususi bir menfaate alet olarak şerefle temsil ettikleri hükümeti endişeye düşürecek bir hareket içinde olmadıklarını ve bundan sonra da olmayacağına itimat edilmesini arz etmiştir. İktisat Vekili kahve mukavelesi ile ilgili bildiklerini ise şu şekilde izah etmiştir: “Memleketimizden Türk malı satın alarak Brezilya’ya ve ilk senelerinde diğer memleketlere sevkinde ehil ve namuslu bir teşekküle ihtiyaçları olduğundan dolayı vekâletle mukavele akdedecek olanların İş Limited ile alakalarını çok çok muhtemel görürüm. Muamele şöyle cereyan etmiştir. İlk zamanlarda Brezilya sefiri müracaat ederek her iki hükümetle kahve meselesinin görüşülerek anlaşılmasını teklif etmiştir. Bazı muhitlerin dedikoduya mütemayil olan suizannını bildiğim için meselenin sırf ticari olmasından dolayı ilan edilmesinin zaruri olduğunu kendisine ısrarla

söylemiştim. Bir elden idaresi hakkındaki kanunun tatbiki için de münakasa şeklinde keyfiyet alelusul ve resmen ilan edilmiştir. Müddetin hitamında, iki teklif verilmiştir. Tekliflerden birisi Brezilya’da resmi bir müessese olan “Konsey Superyor de Cafe”nin temsilcisi olan Ankara Çimento Şirket Müdürü Mösyö Levi’nin teklifi idi. Sefir de bu zatı tavsiye eylemiştir. İşlerin devamı müddetince müracaatlar sefir, Levi ve bazen de İstanbul’da tanınmış şeker tüccarı olan AMAR hazır olduğu halde yapılıyordu. Teklifnamede sefirin resmi teyidi de mevcuttur. İkincisi, Brezilya’da hususi bir kahve müessesesi olan “Sinaya Stilop Dellistalbilde” ve kuru kahvecilikle müştakil ismini hatırlayamadığım bir Türk müessesesini vekâleten İstanbul İş Bankası’nın hukuk müşaviri aynı zamanda serbest avukatlıkla iştigal eden İsmail Bey’in teklifi idi. Bu ikinci teklif birinciye nazaran daha müsait ahkâmı haiz görülüyordu. Teminat mektubunu zamanında veremedikleri için nazar-ı itibara alınmamıştır.

Birkaç ay evveline kadar İstanbul’da Otto Andriadis isminde şarlatan bir tüccar tarafından temsil edilmekte idi ve bu tüccar kanunun aleyhine, kanunu icra edenler aleyhine mütemadi tahrikât yapmakta idi. İstinat ettiği nokta, Brezilyalılara karşı söylediği şunlardır: Türkler kahve içmeye itiyatları sebebiyle mecburdurlar. Kahve mukabilinde Türk malı almaya ihtiyaç ve zaruret yoktur. Israr edilirse efkârı umumiyelerine karşı dayanamayarak döviz vermek mecburiyetinde kalırlar.

Yeni vekil olduğum ve kahve meselesini memleket mahsulatının satışı ve döviz ihtiyacı noktasından takibe karar verdiğim zaman karşıma ilk çıkan Andriadis olmuştu. Mahiyetini bu suretle anlamakta gecikmediğim bu zatın Brezilya müesseselerini Türkiye’ye iyi temsil etmediğinden dolayı sefirin şikâyeti üzerine bu işten de uzaklaştırılmış olması da çok muhtemeldir. Mesele hakkındaki malumatım bundan ibarettir.” (BCA, 30.10.0./267.802.5).

İktisat Vekili yaptığı izahatta devlet yetkililerinin kahve mukavelesine usulsüz bir müdahalede bulunmadıklarını ancak kahve şirketleri adına bazı kimselerin münakasada usulsüzlük yaptığını ayrıca Brezilyalılara karşı Türkiye’nin pazarlık gücünü kırarak yanlış bilgilendirme yaptıklarını bildirmiştir. İktisat Vekili’nin “Sinaya Stilop Dellistalbilde” dediği şirketin adı “Sinner”dir. Dâhiliye Vekili Şükrü Kaya da Başvekil İsmet Paşa’ya gönderdiği bilgilendirme yazısında Sinner Şirketinin Fransız Journal d’Orient Gazetesi vasıtasıyla Türkiye’nin kahve politikası aleyhine propaganda yaptığını bildirmiştir (BCA, 30.10.0./267.802.5). Bu gelişmeler ışığında Sinner Şirketinin vekili olan Otto Andriadis ve Kuru Kahveci Mehmet Efendi ve Mahdumları Şirketi hakkında Brezilya’ya yanlış bilgi göndermek ve evrakta sahtecilik yaparak ihaleye fesat karıştırmak suçlamasıyla soruşturma başlatılmıştır (“Fesat Karıştırıyorlar”, 1933, s. 1; “Kahve Meselesi”, 1933, s. 3; “Kahve İşinde Tahkikat”, 1933, s. 2). Bunun üzerine Otto Andriadis, bir yanlışlık olduğunu eğer bir hata varsa bunun noterden kaynaklandığı beyanında bulunmuştur. Birkaç gün sonra da Otto Andriadis’in yanlış tercüme edildiği iddia edilen vekâletname ile kahve münakasasına katılmadığı anlaşılmıştır. Bu hususta Kuru Kahveci Mehmet Efendi ve Mahdumları Şirketinin vekili İsmail İsa Bey bir açıklama yaparak; Andriadis’in Sinner’in şirketinin gönderdiği vekâletname ile ihaleye hiç girmediğini söylemiştir. Ayrıca vekâletnamenin hatalı çevrildiği iddiası üzerine emniyet teşkilatının İstanbul Ticaret Odasına belgeyi

incelediğini ve bir hata olmadığını anlaşıldığını ifade etmiştir (“Kahve Meselesi”, 1933, s. 1-6; “Kahve Anlaşmasında”, 1933, s. 3).

Kahve mukavelesi konusunda Türkiye’de bu gelişmeler yaşanırken Brezilya’da da bazı şayialar ortaya çıkmıştır. Brezilya sefirinin kahve mukavelesi için komisyon aldığına dair söylentiler rahatsızlığa neden olmuştur. Bu gelişmeler üzerine sefir, kahve şirketinin temsilcisi olan Mr. Levi’nin, Brezilya hükümetini doğru bilgilendirmek ve basında kahve mukavelesine karşı yürütülen propagandayı sona erdirmek için bütün evrakları ve hesapları göstermek üzere Brezilya’ya gitme kararı almıştır. Dâhiliye Vekili Şükrü Kaya ile görüşmesinde bu düşüncesini dile getirmiş ve Mr. Levi’nin 25 gün sürecek Brezilya seyahati için izin istemiştir. Şükrü Bey de kendisine itimatlarının tam olduğunu, mukaveleden dolayı menfaatleri kaybeden ticari çevrelerin dedikodularını dikkate almadıklarını bildirmiştir (BCA, 30.10.0./267.802.5/28.01.1933). Durumdan haberdar edilen Başvekil İsmet Paşa, İktisat Vekili Celal Bey ile görüşmüş ve Celal Bey de mukavelenin imza işinin M. Levi Brezilya’dan dönene kadar 25 gün tehir edilmesini emrini vermiştir (BCA, 30.10.0./267.802.5/29.01.1933).

M. Levi, devlet yetkililerine izahat vermek üzere 9 Şubat 1933’te Brezilya’ya gitmiştir. Ammar şirketinin temsilcisi M. Mouilla da Türkiye’nin Brezilya’ya ne tür mallar satabileceğini tetkik etmek üzere M. Levi ile beraber Brezilya’ya gitmiştir (“Brezilya İle Takas”, 1933, s. 2). M. Levi’nin Brezilya’da olduğu dönemde İstanbul’a gelen Sefir Pimental, Brezilya Kahve Meclisinin lağvedilerek kahve işlerinin daha resmi bir kuruma verildiğini bu nedenle imzanın geciktiğini ve esaslar bakımından bir değişiklik olmadan mukavelenin kısa süre içinde imzalanacağını duyurmuştur (“Brezilya İle Aramızda”, 1933, s. 3).

Pimental’in açıklamasından birkaç gün sonra da M. Levi Brezilya’dan dönmüş ve gazetecilere Brezilya’daki temasları ve Türkiye-Brezilya ticari münasebeti hakkında şu beyanatta bulunmuştur: “İstanbul’dan hareketle Cenova tarihiyle 21 Şubatta Rio de Jenario’ya vardık. Amar şirketinden M. Mouilla da beraberdi. M. Mouilla, Türkiye’den Brezilya’ya yapılacak ihracat hakkında tetkikat yaptı ve birçok temaslarda bulundu. Benim Brezilya’ya gidişimin sebebi kahve itilafı hakkında kahve idaresine lazım gelen izahatı vermektir. İtilafnamenin esasında bir değişiklik yoktur, yalnız teferruata ait ehemmiyetsiz bazı tadilat yapılmıştır.

Bildiğimiz veçhile Brezilya Kahve Konseyi, Maliye nezaretine merbut bir umumi müdürlük haline gelmiştir. Bu değişiklik üzerine Türkiye’ye kahve ithali inhisarı Brezilya kahve ithalat limitet şirketine verilmiştir. Brezilya kahve idaresi bu şirketle bu hususta bir mukavele addetmiştir. İtilafname de Türkiye hükümeti ile bu şirket arasında imza edilecektir. Bu akşam Brezilya sefiri M. De Pimentel ile beraber Ankara’ya gideceğiz ve itilafname de birkaç gün içinde imza edilecektir.

Türkiye’ye ithal edilecek kahve bedelinin birinci sene için üçte biri, ikinci seni için üçte ikisi, üçüncü sene de tamamı nispetinde Brezilya’ya ihracatta bulunulacaktır. Birinci ve ikinci senelerde Brezilya’ya ihraç edilmeyen miktar için diğer ecnebi memleketlere Türk malı ihraç edilecektir. Bu işi de limited şirketi yapacaktır.

Brezilya'ya yapılacak ihracat hakkında yapılan tetkikat ne netice verdi? Bu işle bilhassa M. Mouila meşgul olmuştur. Bugün Türk halıları, kuru meyveler hep mutavassıt eller vasıtasıyla Trieste, Cenova ve İngiltere yolu ile Brezilya'ya gönderiliyor. Türkiye'nin Brezilya'da henüz hiçbir mümessili yoktur. Ben kuru incirlerin İngiliz kutuları içinde satılmakta olduğunu gördüm. Bu sebeple iki memleket arasında doğrudan doğruya ticari münasebetler elzemdir. O halde itilafnamedeki takas esası ne suretle tatbik edilecektir? Bu maksatla iki memleket arasında bir ticaret muahedesi yapılacaktır. Sefir M. De Pimentel bu hususta Türkiye hükümeti ile müzakereye girişmiştir. Bu hususta yakında bir modus vivendi yapılacak ve hemen tatbikine başlanacaktır." Aynı gün Brezilya Sefiri M. De Pimentel ve M. Levi Ankara'ya gitmişlerdir ("Brezilya İle Takas İşleri", 1933, s. 1-6; "Brezilya Kahvesi", 1933, s. 1-6; "Brezilya'dan Kahve Satın Almak", 1933, s. 4).

M. Levi'nin beyanatında dediği gibi kahve mukavelesi İktisat Vekâleti ile İş Limited, Amar ve Şürekâsı, Naom ve Şürekâsı, Şalom Biraderler firmalarından mürekkep teşekkül arasında 7 Mayıs 1933 tarihinde Ankara'da imzalanmıştır ("Kahve Mukavelesi", 1933, s. 2; "Kahve Mukavelesi Yeni", 1933, s. 4; "Kahve Mukavelesi", 1933, s. 1-2). Böylece Brezilya ile Türkiye arasındaki ithalat ile ihracat adaletini sağlayacak kararlar alınmıştır. Bundan böyle Türkiye ihtiyacı olan kahvenin tamamını Brezilya'dan alacak ve alınan kahveye mukabil Türk malı satacaktır. Kahve mukavelesinin belli başlı esasları da şunlardır:

1. Mukavele üç sene için yapılmıştır.
2. Kahve işini yüklenen şirket, mukavele müddetince Türkiye'nin bütün kahve ihtiyacını temin edeceklerdir.
3. Şirket, İstanbul'da daimi surette transit antrepolarında on bin çuvallık bir ihtiyat stoku bulunduracaklardır.
4. Alınan kahve için döviz verilmeyecek, bedeli takasla temin edilecektir.
5. Türkiye'nin kahve karşılığı yapacağı ihracatın: birinci sene %30'u ikinci sene %70'i üçüncü sene %100'ü Brezilya ve Güney Amerika'ya olacaktır.
6. İhracat yalnız kahve bedeli nispetinde değil aynı zamanda vapur navlunları (yük taşıma ücreti) ve memlekette yapılacak ve primi Türk parasıyla ödenecek sigortaları da kapsamaktadır.
7. Kahveler İstanbul'a geldikçe bedelleri bankada Türk parasıyla bloke edilecektir. Brezilya'ya yapılan ihracat oranın gümrüklerinden ve Türkiye konsoloslüğundan tasdik edilince blokaj kaldırılacaktır.
8. Şirket kesinlikle perakende satış yapamaz. Kahveler toptancılarına satılacaktır. Yükleniciler, her isteyene, istediği kadar mal vermekle yükümlüdür. Ancak asgari satış 62 çuval olmalıdır.
9. Yüklenici firmanın bütün muameleleri İktisat Vekâletinin kontrolü altında olacaktır.
10. Kahve fiyatı hiçbir sebeple yükselmeyecek, bilakis düşecek ve piyasayı sıkacak hiçbir tesire meydan bırakılmayacaktır.

11. Mukavelenin uygulanmasında anlaşmazlık olursa iki tarafın tayin edeceği birer hakeme havale edilecektir. Sorunun çözülememesi durumunda İstanbul Ticaret Odası başkanı hakem tayin edilecektir (“Brezilya İle Takas”, 1933, s. 2; Mahmut, 1933a, s. 1; Mahmut, 1933b, s. 1; Türkiye-Brezilya Kahve Mukavelesi).

Anlaşmanın kahve fiyatlarını etkileyeceği, fiyatların asla yükselmeyeceği hatta belirgin bir miktarda düşeceği düşünülmektedir. Gerçekten de tahminler doğru çıkmış ve mukavelenin imzalandığı 7 Mayıs’tan evvel 130 ile 170 kuruş arasında olan kahve fiyatları mukavele imza edilir edilmez 125 kuruşa düşmüştür. Anlaşmadan hemen sonra 24 Mayıs’ta ilk parti kahve Brezilya’dan yola çıkmış ve Haziran ayında Türkiye’ye gelmiştir. İlk parti kahvenin gelmesiyle fiyat 110 kuruştan 90 kuruşa kadar gerilemiştir. Elbette bu fiyat değişimini sadece yeni mukaveleye bağlamamak gerekir, dünya kahve fiyatlarının düşmesinin de bunda etkisi olmuştur (Mahmut, 1933a, s. 1; Mahmut, 1933b, s. 1; “Kahve Mukavelesi”, 1933, s. 1-2; “Külliyetli Kahve Geliyor”, 1933, s. 4; “Brezilya’dan Kahve Geliyor”, 1933, s. 3; “Kahve Yolda”, 1933, s. 3).

Kahve mukavelesi Türkiye tarafından memnuniyetle karşılanmıştır. İktisat Vekili Celal Bey, Fransa’da yayın yapan *Mercure d’Orient* gazetesine verdiği beyanatta buhran döneminde iktisadi anlamda alınan tedbirleri anlatırken Brezilya ile yapılan kahve mukavelesine ayrıca değinerek bu anlaşma ile Güney Amerika’nın kapılarının Türk mallarına açıldığını ve son derece önemli bir gelişme olduğunu ifade etmiştir (“İktisat Vekilimiz”, 1933, s. 5; “Harici Ticaretimiz Ne Yoldadır?”, 1933, s. 5; “İktisat Vekili Hakkında”, 1933, s. 10). Brezilya Kahve Türk Anonim şirketinin kurulduğu 1 Mayıs 1933 tarihinden yılsonuna kadar yapılan ticaret İktisat Vekilini doğrular niteliktedir. Bu süreçte 1.141.420 liralık 65.644 çuval kahve ithal edilirken buna karşılık Güney Amerika’ya 78.309 liralık ve Avrupa ile Kuzey Amerika’ya da 874.658 liralık muhtelif mal ihraç edilmiştir. Şirket, bu ihracatı, muhtelif tacirlerin normal ihracatına %2 ile %5 prim vermek suretiyle kendi hesabına yapmıştır. İthal edilen kahvelere mukabil en fazla arpa, fındık, üzüm, İncir ve zeytinyağı ihraç edilmiş ve bu ihracatın da en mühim kısımlara sırasıyla Filistin, Almanya, İtalya, İsviçre, Avusturya ve Fransa’ya yapılmıştır (“Kahve İthali”, 1933, s. 2; “Brezilya’dan Kahve İthalatımız”, 1933, s. 3).

Kahve mukavelesinin uygulanmaya konduğu süreçte iki ülke arasında bir ticaret anlaşması mevcut değildi. İki ülke arasındaki ticari ilişkiler ikinci bir ülke üzerinden yapıyordu. Bu durum hem kâr oranını düşürüyor hem de ticari işlerin yavaş ilerlemesine neden oluyordu. Buna istinaden Türkiye ile Brezilya hükümeti arasında gümrük tarifelerini ve mal transferini düzene sokmak amacıyla bir ticaret anlaşması yapılmasına karar verilmiştir. Böylece İki ülkenin çıkarları doğrultusunda 2 Temmuz 1933 tarihinde Türkiye ve Brezilya arasında bir *modus vivendi*² imzalanmıştır. Anlaşma en ziyade mazharı müsaade millet (En çok gözetilen ulus) muamelesinden karşılıklı istifade etmek esası üzerine yapılmıştır. Ayrıca anlaşmaya göre Brezilya hükümeti kahve mukavelesini tasdik edecek ve ihraç edilecek Türk mallarına hiçbir

² Modus Vivendi: Bir devletin diğer bir devlete kesin anlaşma yapıcaya kadar aralarında kararlaştırdıkları geçici hükümler; geçici bir zaman içinde yapılan anlaşma. <https://www.hukukmedeniyeti.org/modus-vivendi/nedir/> 23 Mart 2021.

sınırlama koymayacaktır ("Brezilya İle Ticaret İtilafı Yaptık", 1933, s. 1; "Türkiye-Brezilya", 1933, s. 1; "Türkiye-Brezilya İtilafı", 1933, s. 2; "Türkiye-Brezilya Gümrük Münasebatı", 1933, s. 2; "Brezilya İle Yeni Bir Muahede", 1933, s. 2).

Anlaşma yapıldıktan bir müddet sonra İstanbul'a gelen Brezilya sefiri M. Mario de Pimental Brando, yeni ticaret anlaşması hakkında şu beyanatta bulunmuştur: "Yeni imza edilen ticaret mukavelesi takas esası üzerinedir. Mübadele edilecek eşya için bir kıymet yekûnu tayin edilmemiştir. Mukavelenin prensibi en ziyade müsaadeye mazhar devlet esasıdır. İki hükümet arasında şimdiye kadar bir ticaret mukavelesi mevcut olmadığı için Brezilya'dan Türkiye'ye ve Türkiye'den Brezilya'ya gönderilen mahsul fazla resme tabi tutuluyordu. Yeni mukavelenin tatbikine geçilmekle bu vaziyet ortadan kalkmış bulunmaktadır. Bundan böyle Türk eşyasından da diğer memleketlerden alınan resim alınacaktır." ("Yeni Ticaret İtilafları", 1933, s. 1-4; "İsveç ve Brezilya İle Mukavele", 1933, s. 1-2; "Brezilya ve Biz", 1933, s. 3). İlerleyen süreçte Brezilya ile yapılmış olan anlaşma alakadar makamlara tebliğ edilmiş ve Brezilyadan gelecek mallar hakkında en ziyade mazharı müsaade devlet esası üzerine muamele yapılacağı bildirilmiştir ("Brezilya Mallarına Yapılacak Muamele", 1933, s. 4).

Anlaşmalardan Sonra Türkiye-Brezilya Ticari İlişkilerinde Değişim

İki ülke arasında ilk adım 7 Mayıs 1933 tarihinde atılmış ve yapılan kahve mukavelesi ile Türkiye'nin ithal edeceği kahve karşılığında %100 yerli üretim mal ihraç etmesi kabul edilmiştir. Böylece Brezilya, ilk yıl vereceği kahve miktarının %30'u ikinci yıl %70'i üçüncü yıl %100'ü Brezilya ve Güney Amerika'ya olmak üzere tamamen Türk malı karşılığında ticaret yapmayı kabul etmiştir. Daha önce bir ticaret anlaşması olmadığı için transfer ve gümrük sorunları yaşayan Türkiye ve Brezilya arasında 2 Temmuz 1933 tarihinde bir modus vivendi imzalanmıştır. Böylece Brezilya ile olan ticari ilişkilerde ikinci bir ülke devreden çıkarılarak iki ülkenin kazançlarındaki kesintinin önüne geçilmiş oluyordu. Hem kahve mukavelesi hem de modus vivendi ile Türkiye-Brezilya arasındaki ticaret iki ülkenin de birbirine eşit miktarda mal sattığı bir sisteme dönüştürülmüştür.

Türkiye İktisat Vekâleti ile Brezilya Kahveleri Türk Anonim Şirketi arasında 7 Mayıs 1933 tarihinde imzalanmış olan kahve mukavelesi bitiş tarihinden itibaren 4813 sayılı kararname ile altı ay daha uzatılmıştır. Mukavele aynı kalmakla beraber sadece dokuzuncu maddesindeki D bendinin üçüncü ve dördüncü fıkraları şu şekilde değiştirilmiştir:

- "Brezilya ve Cenubî Amerika'ya ihraç edilip satılması taahhüt olunan Türk mallarına ait muameleler müteahhit veya namına hareket edenler tarafından, mukavele müddetinin hitamı olan 7 İkinciteşrin 1936 tarihinde tamamen ihraç edilip satılmadığı takdirde müteahhit bu taahhüdünün ifasını 7 İkinciteşrin 1937 tarihine kadar ikmal edebilecektir.
- 7 İkinciteşrin 1937 tarihinde taahhütlerin yüzde sekseni ifa edilmiş olduğu tebeyyün ederse, müteahhit kendisine 7 İkinciteşrin 1937 tarihinden itibaren azamî altı aylık bir mühlet daha verilmesini Vekâletten isteyebilir." (2/4813 Sayılı Kararname).

Kahve mukavelesi 1 Aralık 1936 tarihinde maddelerinde bir değişiklik olmadan üç yıl daha uzatılmıştır (Türkiye-Brezilya Kahve Mukavelesi). Kahve mukavelesinin bitmesine yakın 1939 yılı ortalarında Brezilya Kahveleri Türk Anonim Şirketinin kahve mukavelesi hükümlerine uygun hareket etmediğine dair alınan şikâyetler üzerine bir soruşturma başlatılmıştır. Maliye müfettişi Faik Ökte'nin başkanlığında oluşturulan soruşturma heyeti yapılan inceleme sonucunda bir rapor hazırlamıştır. Bu rapora göre şirketin mukavelenin bazı hükümlerine uygun hareket etmediği anlaşılmıştır. Rapora göre;

- Şirketin Rio'daki ihracatçılardan bedava aldığı kahveyi Türkiye'deki kahve satıcılarına aldıkları kahve ile orantılı olarak dağıtmadığı,
- Birinci mukavele döneminde şirketin 3.292.807 liralık ithalat yaptığı halde, ihraç edilen Türk malının 994.610 liralık kısmı için mukaveleye şartlarına uygun resmi bir hesap veremediği,
- Şirketin 1939 yılı sonunda bitecek sözleşme dönemi içinde 3.000.000 liralık ihracat mükellefiyetinden şimdiye kadar sadece 500.000 liralık kısmını yapabildiği,
- Türkiye'de kahve satış fiyatlarının ne kadar olacağına dair mukavelenin altınca maddesindeki³ formüle riayet edilmediği,
- Şirketin birinci mukavele dönemini zararla kapattığı, devam eden ikinci dönemdeki mükellefiyetlerini yerine getirmekten aciz olduğu belirlenmiştir (BCA, 30.10.0./168.169.7).

Maliye Vekâletinin raporundan da anlaşılacağı üzere kahve şirketi gerekli yükümlülükleri yerine getirmekten aciz kalmıştır. Buna istinaden 1939 yılında sona eren Brezilya Kahvesi Türk Anonim Şirketi ile yapılan kahve mukavelesinin süresi uzatılmamıştır. Böylece kahve mukavelesi süresinin dolması üzerine İcra Vekilleri Heyetinin 2 Kasım 1939 tarihinde aldığı kararla Kliring anlaşmaları ve 2/7005 sayılı kararnamenin dördüncü maddesi hükümleri dâhilinde kahve ithalatının takas yolu ile serbest bırakılması kabul edilmiştir (BCA, 30.18.1.2/89.107).

Kahve mukavelesini imzalanmasından bir süre sonra Türkiye-Brezilya arasında 3 Temmuz 1933'te imzalanan Modus Vivendi ise Atatürk dönemi boyunca çeşitli kereler uzatılarak devam etmiştir. Anlaşma ilk önce İcra Vekilleri Heyetinin onayladığı 06.08.1936 tarih ve 2/5143 sayılı kararname ile 01.08.1936 tarihinden itibaren iki ay uzatılmıştır (BCA, 30.18.1.2/67.67.7). Daha sonra anlaşma, 24.10.1936 tarih ve 2/5501 sayılı kararname ile 31.12.1936 tarihine kadar üç ay (BCA, 30.18.1.2/69.84.18) 16.02.1937 tarih ve 2/6047 sayılı kararname ile 31.12.1937 tarihine kadar bir yıl (BCA, 30.18.1.2/72.13.13), 27.12.1937 tarih ve 2/7915 sayılı kararname ve 07.04.1938 tarih ve 2/8491 sayılı ek kararname ile 31.12.1938 tarihine kadar bir yıl daha uzatılmıştır (BCA, 30.18.1.2/81.106.3; BCA, 30.18.1.2/72.13.13).

Atatürk döneminde Türkiye-Brezilya arasındaki ticari ilişkileri aşağıdaki tablolardan da göreceğimiz üzere istatistiksel olarak incelediğimizde 1935 yılına kadar

³ Kahve Mukavelesinin 6. Maddesi: "Memlekete ithal edilecek çaylar, memleket dâhilinde beynelmil fiyat ve teamüllere göre toptancı tüccarlara satılacaktır. Tekliflerde beynelmil teamüle göre tespit olunacak fiyata ne nispette zam yapılmak istenildiği dahi vâzihan gösterilmelidir." T.C. Resmi Gazete, 30 Aralık 1936, S.3495.

ikili bir alışverişten bahsetmek mümkün değildir. İki ülke arasında 1928 yılına kadar hiç ticari bir ilişki olmamıştır. 1928 yılından itibaren Brezilya Türkiye'ye mal ihraç etmeye başlamıştır. Türkiye ise ancak 1935 yılında yani ticaret anlaşmalarının yapılmasından sonra Brezilya'ya ihracat yapmaya başlamıştır. Bu süreçte Brezilya, Türkiye'ye başta kahve olmak üzere kakao, çay ve deri mamulleri satarken Türkiye'den madeni hammadde, meyve, zeytinyağı ve halı gibi ürünler ithal etmiştir.

Brezilya'nın Türkiye'ye yaptığı ihracatın oranı Türkiye'nin toplam ithalatının 1.2 ile 2.1 arasında değişiklik göstermiştir. Bu oran Brezilya'nın Türkiye'ye ilk ml sattığı 1928 yılında 1.2 iken 1938 yılında da 1.2'dir. Anlaşmanın yapıldığı 1933'te bir miktar artış görülmüş 1.9'a çıkmış 1934 yılında ise 2.1 ile en yüksek seviyesine çıkmıştır. Anlaşmanın bittiği yıl ise tekrar azalma eğilimi göstererek 1.2'ye düşmüştür. Türkiye ise ancak anlaşma yapıldıktan sonra Brezilya'ya mal satmaya başlamıştır. Türkiye'nin Brezilya'ya yaptığı satış genel ihracatı içinde ancak 0.3 olmuştur. Hatta anlaşmanın bittiği yıl bu oran 0.2'ye kadar düşmüştür.

Tablo 1: Brezilya İle Ticaretimiz 1930-1938 (Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, 1942, s. 261)

Yıl	İthalat		İhracat	
	Milyon Lira	Genel İthalattaki Payı %	Milyon Lira	Genel İhracattaki Payı %
1930	2.31	1.6	0.02	-
1931	1.20	0.9	-	-
1932	1.80	1.5	-	-
1933	1.40	1.9	-	-
1934	1.80	2.1	-	-
1935	1.43	1.6	0.28	0.3
1936	1.61	1.7	0.36	0.3
1937	2.01	1.8	0.36	0.3
1938	1.79	1.2	0.26	0.2

Tablo 2: Brezilya İle yapılan ithalat ve toplam ithalat içindeki payı (Bin \$) (TÜİK, 2010, s. 455)

Yıl	Toplam İthalat	Brezilya	(%)
1923	86.872	-	-
1924	100.462	-	-
1925	128.953	-	-
1926	121.411	-	-
1927	107.752	-	-
1928	113.710	1.308	1.2
1929	123.558	2.248	1.8
1930	69.540	1.091	1.6
1931	59.935	569	0.9

1932	40.718	594	1.5
1933	45.091	840	1.9
1934	68.761	1.439	2.1
1935	70.635	1.138	1.6
1936	73.619	1.279	1.7
1937	90.540	1.588	1.8
1938	118.899	1.422	1.2
1939	92.498	1.316	1.4

Tablo 3: Türkiye- Brezilya Sınai Ürünler Ticareti 1930-1938 (Bin Lira Kıymetle) (Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, s. 264)

Yıl	İthalat					İhracat				
	Demir-Çelik	Maden	İplik	Şeker ürün	Deri-Kürk	Maden	İplik	Zeytin-yağı	Halı	Nebati Yağ
1930	-	-	-	-	-	-	-	-	8	-
1931	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1932	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-
1933	-	-	-	-	-	-	-	-	8	-
1934	-	-	-	8	-	-	8	19	1	-
1935	-	-	-	3	-	278	-	-	1	-
1936	-	2	-	-	-	597	-	-	-	-
1937	4	-	1	-	2	176	-	73	8	18
1938	-	-	-	-	-	95	8	266	-	23

Tablo 4: Türkiye-Brezilya Zirai Ticareti 1930-1938 (Bin Lira Kıymetle) (Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, s. 263)

Yıl	İthalat			İhracat	
	Kahve, Çay	Kakao,	Deri Mamulleri	ve Meyveler	Hububat ve Mamulleri
1930	2.281		20	-	-
1931	1.182		2	-	-
1932	1.245		-	-	-
1933	1.358		30	16	-
1934	1.501		300	4	-
1935	1.328		101	-	-
1936	1.598		5	73	-
1937	1.998		-	78	10
1938	1.507		280	53	-

SONUÇ

Cumhuriyetin ilk yıllarında Türkiye-Brezilya ticari ilişkileri Türkiye'nin kahve ithali ile sınırlı kalmıştır. Bu durum Dünya ekonomik krizine kadar Türkiye'nin pek dikkatini çekmemiştir. Ancak kriz ile birlikte dış ticaret dengesini sağlama ihtiyacı Türkiye'nin Brezilya ile olan ticari ilişkilerini yeniden gözden geçirmesine neden olmuştur. Bu süreçte Türk ekonomisini korumak için çıkarılan çeşitli kanun ve kararnamelerden Türkiye-Brezilya ticari ilişkileri de etkilenmiştir. Türkiye, dış ticaret dengesi politikası gereği, uzun yıllardır Brezilya'nın tek taraflı kazanç temelinde dayalı süregelen ticaret anlayışına son vermek üzere harekete geçmiştir. Özellikle dış ticarete getirilen kontenjan usulüne kahvenin de dâhil edilmesi önemli dönüm noktalarından olmuştur. Böylece Türkiye uzun yıllardır neredeyse hiç ürün satamadığı Brezilya'nın kahvesine döviz ödemeyeceğini ancak mal karşılığında bir ticaretin mümkün olabileceğini Brezilyalı yetkililere bildirmiştir. Türkiye, bu konuda taviz vermeyeceğini gerekirse kahve ithalinin tamamen yasaklanmasına kadar gidecek tedbirler alınabileceğini resmi makamlar aracılığıyla duyurmuştur.

Brezilya, Türkiye'nin bu baskısını daha önce Türkiye ile yolu kesişmiş deneyimli bürokratları Türkiye'ye göndererek kırmaya çalışmıştır. Türkiye'nin taviz vermeyeceğini gören Brezilya, Türkiye'nin sert tavrı karşısında Doğu Akdeniz ve Balkan piyasasını kaybetmemek için karşılıklı takas usulüne dayalı bir uzlaşmayı kabul etmek zorunda kalmıştır. Brezilya, karşılıklı alışverişi zorunlu kılan anlaşmaları onaylasa da anlaşmaların bağlayıcı maddeleri hayata geçmemiştir. Çalışmada elde edilen veriler doğrultusunda baktığımızda Brezilya'nın kahve karşılığında mal almaması Türkiye'nin anlaşmalardan önce Brezilya üzerinde kurduğu baskıyı sürdürmediğini göstermektedir. Türkiye, Brezilya'yı kahve tüketimine karşı alternatif içecekler üretmek ve diğer Güney Amerika ülkelerinden alım yapmak suretiyle baskılamaya çalışmıştır. Ancak Türkiye'nin alternatif içecekler kullanarak kahve ithalatını tamamen ya da büyük oranda azaltma politikasının mümkün olmadığı görülmektedir. Çünkü Türk halkı için kahve vazgeçilmez bir tüketim maddesi hâkline gelmiştir. Elde edilen verilerden de anlaşılacağı üzere kahve tüketimini azaltmak bir yana bazı yıllar ithalatın daha da arttığı görülmektedir. Brezilya kahvesine karşı diğer Güney Amerika ülkelerinin kahvelerinin satın alınması da mümkün görünmemektedir. Çünkü bu ülkelerde kahve üretimi yeni başlamış, üretim ve kalite olarak Brezilya kahvesi ile yarışabilecek durumda değildir. Yani Brezilya dışındaki ülkelerin üretimi Türkiye'nin ihtiyaçlarını karşılayabilecek ölçüde kaliteli ve ucuz değildir. Bu nedenlerle Türkiye, halkının kahve tüketimini karşılayabilmek için neredeyse tekel konumuna gelmiş olan Brezilya'nın anlaşmalara uymamasına göz yummak zorunda kalmıştır diyebiliriz. Ancak Türkiye'nin istediği ihracat gelirlerini elde edememesine rağmen ticari ilişkilerin yapılan anlaşmalarla daha önce var olmayan resmi bir zemine oturtulması olumlu bir gelişme olmuştur. Ayrıca bu vesile ile karşılıklı bürokratların görevlendirilmesi de iki ülke arasındaki ilişkilerin gelişimine katkı sağlamıştır.

Çalışmamızda elde edilen veriler çerçevesinde baktığımızda Brezilya, anlaşma sürecinde daha önce yaptığı satış miktarını korumuş hatta bir miktar arttırmıştır.

Türkiye ise anlaşmalara göre Brezilya'dan aldığı ürün miktarı kadar ihracat yapması gerekirken bu miktarın yakınına bile yaklaşmamıştır. Türkiye en çok ürün sattığı 1936 ve 1937 yıllarında 360.000 liralık satış yaparken Brezilya'dan 1936'da 1.610.000 liralık 1937 yılında ise 2.010.000 liralık mal almıştır. Karşılıklı ticaret arasında çok büyük bir fark vardır. Bu veriler de iki ülke arasında yapılan anlaşmaların uygulanmadığını göstermektedir. Sonuç olarak baktığımızda Türkiye'nin 1930'larda uyguladığı koruyucu tedbirler çerçevesinde dış ticaret dengesini sağlama politikası Brezilya ile olan ticari ilişkilerde olumlu sonuç vermemiştir.

Günümüzde ise Türkiye Brezilya'ya olan ihracatını arttırmayı başarmıştır. Ticaret Bakanlığının 2019 verilerine göre Türkiye Brezilya'ya 222.644 milyon dolar olurken genel ihracatındaki payı %1.17'ye ulaşmıştır. Brezilya'nın Türkiye'ye satışı ise 184.10 milyon dolar olurken Türkiye'nin genel ithalatındaki payı 0.95 olarak belirlenmiştir (Ülkelere Göre Dünya Ticareti (2005-2019) t.y.). Atatürk döneminden günümüze iki ülke arasındaki ticari ilişkilerde Brezilya satış ortalamasını hemen hemen korurken, Türkiye'nin genel ihracatında Brezilya'ya ihracatını büyük oranda arttırdığını görmekteyiz.

Yaklaşık 11.000 kilometre uzaktan gelmesine, topraklarımızda yetişmemesine rağmen kahve Türk kültürünün önemli bir parçası haline gelmiştir. Türk halkı için bir fincanının bile 40 yıl hatırı olan, kız isteme merasimlerinin en önemli ritüeli haline gelen, dost meclislerinin vazgeçilmez içeceği olan kahve, iki dost ülke olan Türkiye ve Brezilya ticari ilişkilerinin temelini oluşturmuştur.

EXTENDED ABSTRACT

Turkey had to turn to more protectionist policies in the 1930s in order to preserve its economic structure due to the impact of the World Economic Crisis of 1929. The decline in the price of agricultural products due to the crisis has negatively affected Turkey, whose source of income depends largely on agricultural production. Accordingly, the emergence of a foreign trade deficit has reduced the value of Turkish money. Thus, to combat the crisis and ensure the balance of foreign trade in order to protect the value of money has become one of Turkey's most important economic targets. During this period, Turkey took important decisions to protect its commercial interests and instead of paying money in trade, the understanding of selling goods in exchange for goods was adopted.

In this process, some countries have not entered into a trade agreement in order to have little trade relations with Turkey or to protect their interests. One of these states is Brazil. Although Brazil has exported a significant amount of coffee to Turkey for years, it has received almost no goods from Turkey. Brazil's unilateral profit-oriented trade approach has attracted attention due to the trade relations that have been reconsidered with the impact of the crisis. Turkey, which considers ensuring the balance of foreign trade as its most important economic policy, has concluded new agreements with Brazil since 1933. During the period of Atatürk, Turkey-Brazil trade relations showed an interesting development in terms of foreign trade balance. In this study, it was tried

to show how the commercial relationship between the two countries developed during the reign of Atatürk.

Within the framework of the measures taken by Turkey against the 1929 World Economic Crisis, there have been significant changes in its commercial relations. In this context, commercial relations with Brazil have also begun to be reviewed. It has been observed that coffee imports, which were not emphasized much before the crisis, caused a significant foreign exchange loss. For this reason, an investigation has been started on exporting coffee in exchange for the coffee purchased from Brazil. Thus, the commercial relations between the two countries gained a new dimension. In this study, it is discussed how the trade relations between Turkey and Brazil changed within the framework of the sell as much as you buy policy, which was put into practice in order to maintain the foreign trade balance during the crisis period. It has been revealed how the commercial relations between the two countries were regulated by the agreements made over coffee and how the Turkish economy was affected by this.

While preparing this study, the literature review technique was used. The newspapers and archive documents of the period were scanned, the copyrighted works related to the subject were examined and within the data obtained, the commercial relations between Turkey and Brazil and the extent to which the Turkish economy of the period were affected by this were discussed.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi Kararlar Daire Başkanlığı

BCA, 30.18.1.2./30.54.1./18.07.1932.
 BCA, 30.18.1.2./31.63.17./21.09.1932.
 BCA, 30.18.1.2/37.45.7/13.06.1933.
 BCA, 30.18.1.2/89.107.13/2.11.1939.
 BCA, 30.18.1.2/67.67.7/06.08.1936.
 BCA, 30.18.1.2/69.84.18/24.10.1936.
 BCA, 30.18.1.2/72.13.13/16.02.1937.
 BCA, 30.18.1.2/81.106.3/27.12.1937.
 BCA, 30.18.1.2/72.13.13/16.02.1937.

Muamelat Genel Müdürlüğü

BCA, 30.10.0./267.801.16./19.07.1931.
 BCA, 30.10.0./267.802.5./23.01.1933.
 BCA, 30.10.0./267.802.5./25.01.1933.
 BCA, 30.10.0./267.802.5/28.01.1933.
 BCA, 30.10.0./267.802.5/28.01.1933.
 BCA, 30.10.0./267.802.5/29.01.1933.
 BCA, 30.10.0./168.169.7./29.06.1939.

T.C. Resmi Gazete

12863 Nolu Kararname. (21 Mayıs 1932) T.C. Resmi Gazete (Sayı: 2103). Erişim Adresi: <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2103.pdf>
 Çay Şeker ve Kahve İthalinin Bir Elden İdaresi Hakkında Kanun. (6 Temmuz 1932) T.C. Resmi Gazete (Sayı: 2143) Erişim Adresi: <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2143.pdf>
 Ticarete Tağışın Men'i ve İhracatın Murakabesi ve Korunması Hakkında Kanun. (17 Haziran 1930) T.C. Resmi Gazete (Sayı: 1524). Erişim Adresi: <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1524.pdf>
 Ticaret Mukavelesi veya Modus Vivendi Akdetmeyen Devletler Ülkesinden Türkiye'ye Yapılacak İthalâta Memnuiyetler veya Tahdit veyahut Takyitler Tatbikine Dair Kanun. (1 Ağustos 1931) T.C. Resmi Gazete Sayı: 1861). Erişim Adresi: <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1861.pdf>
 Türkiye-Brezilya Kahve Mukavelesi. (30 Aralık 1936) T.C. Resmi Gazete (Sayı: 3495). Erişim Adresi: <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/3495.pdf>
 2/4813 Sayılı Kararname. (30 Haziran 1936) T.C. Resmi Gazete (Sayı: 3343). Erişim Adresi: <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/3343.pdf>

TBMM Zabıt Ceridesi

TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: 4, İçtima: 1, C. 9, 23 Haziran 1932.
 TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: 4, İçtima: 3, C. 19, 2 Aralık 1933.
 TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: 4, İçtima: 1, C. 9, 2 Temmuz 1932.
 TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: 4, İçtima: 2, C. 15, 18 Mayıs 1933.

Kitaplar

- Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü. (1942). *Türkiye haricî ticaretinin milletler arası ticaretile tahlil ve mukayesesi 1930-1938*. Haz. Şevket Kaya. Ankara: Recep Ulusoglu Basımevi.
- Karakayalı, H. (2003). *Türkiye ekonomisinin yapısal değişimi*. İzmir: Güleş Matbaası.
- Keyder, Ç. (1993). *Dünya Ekonomisi İçinde Türkiye (1923-1929)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tekeli, İ. & İlkin, S. (1982). *Uygulamaya geçerken Türkiyede devletçiliğin oluşumu*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayınları.
- Tekeli, İ. & İlkin, S. (1983). *1929 Dünya buhranında Türkiye'nin iktisadi politika arayışları*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayınları.
- Tokgöz, E. (2001). *Türkiye'nin İktisadi gelişme tarihi (1914-2001)*. Ankara: İmaj Yayıncılık.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2011). *İstatistik göstergeler 1923-2010*. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası.
- Öner, E. (2005). *Osmanlı imparatorluğu ve Cumhuriyet döneminde mali idare*. Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı Araştırma, Planlama ve Koordinasyon Kurulu Başkanlığı Yayınları.

Makaleler

- Brezilya-Ankara. (1933, 24 Ocak). *Son posta*, S.900, s. 3.
- Brezilya bizden mal almaya razı oldu. (1932, 14 Ekim). *Akşam*, S. 5034, s. 1.
- Brezilya bizden ne alabilir? (1932, 14 Ekim). *Milliyet*, S.2399, s. 3.
- Brezilya elçisi geldi. (1932, 25 Ekim). *Akşam*, S.3043, s. 4.
- Brezilya hariciye nazırı. (1933, 24 Ocak). *Akşam*, S.3133, s. 1.
- Brezilya ile aramızda mukavele. (1933, 11 Nisan). *Vakit*, S.5477, s. 3.
- Brezilya ile bir takas mukavelesi yapıldı. (1933, 16 Ocak). *Akşam*, S.3125, s. 1-6.
- Brezilya ile kahve mukavelesi. (1933, 4 Şubat). *Vakit*, S.5414, s. 6.
- Brezilya ile takas. (1932, 26 Haziran). *Milliyet*, S.2289, s. 3.
- Brezilya ile takas. (1933, 4 Şubat). *Milliyet*, S.2509, s. 2.
- Brezilya ile takas işleri. (1933, 14 Nisan). *Akşam*, S. 3208, s. 1-6.
- Brezilya ile takas müzakereleri yapılıyor. (1932, 26 Haziran). *Akşam*, S.2922, s. 4.
- Brezilya ile ticaret itilafı yaptık. (1933, 3 Temmuz). *Akşam*, S.3288, s. 1.
- Brezilya ile ticaret muahedesi. (1932, 16 Ocak). *Akşam*, S.4767, s. 2.
- Brezilya ile vasıtasız alışveriş edeceğiz. (1933, 17 Ocak). *Milliyet*, S. 2493, s. 1.
- Brezilya ile yapılan itilaf. (1933, 4 Şubat). *Akşam*, S.3142, s. 1-4.
- Brezilya ile yeni bir muahede akdettik. (1933, 3 Temmuz). *Vakit*, S.5560, s. 2.
- Brezilya kahveleri. (1932, 9 Ekim). *Milliyet*, S.2394, s. 2.
- Brezilya kahveleri. (1932, 10 Ekim). *Akşam*, S.5030, s. 3.
- Brezilya kahvesi. (1933, 14 Nisan). *Milliyet*, S. 2575, s. 1-6.
- Brezilya kahvesi denize dökülüyor. (1937, 25 Temmuz). *Akşam*, S.4741, s. 7.
- Brezilya mallarına yapılacak muamele. (1933, 27 Ağustos). *Akşam*, S.3343, s. 4.
- Bozukluk nerede? (1932, 21 Ağustos). *Vakit*, S.5250, s. 1.
- Brezilya ne kadar kahve tahrip etti? (1932, 5 Temmuz). *Milliyet*, S.2298, s. 3.
- Brezilya sefiri. (1931, 6 Temmuz). *Vakit*, S.4844, s. 2.
- Brezilya sefiri. (1933, 4 Şubat). *Son Posta*, S.909, s. 3.
- Brezilya sefiri bugün geldi. (1931, 3 Temmuz). *Hâkimiyet-i Milliye*, S.3578, s. 1.
- Brezilya sefiri geldi. (1932, 25 Ekim). *Milliyet*, S.2410, s. 6.
- Brezilya sefiri geliyor. (1933, 1 Şubat). *Akşam*, S.3138, s. 3.
- Brezilya sefiri itimatnamesini takdim etti. (1931, 7 Temmuz). *Son Posta*, S.340, s. 2.
- Brezilya-Türkiye. (1932, 25 Ekim). *Son Posta*, S.810, s. 2.

- Brezilya ve biz. (1933, 19 Temmuz). *Vakit*, S.5576, s. 3.
- Brezilya ve Brezilya kahvesi. (1932, 25 Kasım). *Son Posta*, S.840, s. 9.
- Brezilya'da kahve bolluğu. (1932, 11 Ekim). *Akşam*, S. 5031, s. 8.
- Brezilya'da kahve bolluğu. (1932, 6 Kasım). *Akşam*, S.3074, s. 4.
- Brezilya'da kahve mahsulü fazlalığı. (1932, 25 Ağustos). *Uyanış Servetifünun*, C. 72-8, S. 1880-195, s. 202.
- Brezilya'da kahveleri nasıl denize döküyorlar. (1932, 14 Ağustos). *Son Posta*, S.738, s. 7.
- Brezilya'dan kahve satın almak için şirket ve takas İşleri. (1933, 14 Nisan). *Vakit*, S.5480, s. 4.
- Brezilya'dan kahve geliyor. (1933, 27 Mayıs). *Milliyet*, S.2618, s. 3.
- Brezilya'dan kahve ithalatımız. (1933, 3 Aralık). *Milliyet*, S.2808, s. 3.
- Brezilya'ya döviz yok! (1932, 11 Ekim). *Akşam*, S.5031, s. 1.
- Cemil, A. (1932a, 30 Ocak). Tütün müdafaa ofisi teşkiline mecburuz. *Cumhuriyet*, S.2779. s. 1-2.
- Cemil, A. (1932b, 31 Ocak). Tütün müdafaa ofisi teşkili için. *Cumhuriyet*, S.2780. s. 1-2.
- Devede kulak buna derler", 14 Teşrinievvel 1932, S. 3032, s.1.
- Dört kararname. (1932, 27 Eylül). *Milliyet*, S.2382, s. 1-6.
- Dünyada kahve piyasası. (1933, 2 Şubat). *Vakit*, S.5412, s. 10.
- Fesat karıştırıyorlar. (1933, 23 Ocak). *Milliyet*, S.2499, s. 1.
- Feyzi, M. (1930, 5 Kasım). Brezilya inkılabı. *Cumhuriyet*, S.2334. s. 2.
- Harici ticaretimiz ne yoldadır? (1933, 4 Ekim). *Milliyet*, S.2748, s. 5.
- İktisat vekili hakkında. (1933, 4 Ekim). *Vakit*, S.5654, s. 10.
- İktisat vekilimiz. (1933, 4 Ekim). *Akşam*, S.3381, s. 5.
- İktisat vekilimiz Celal Bey dün şehrimize geldi. (1932, 20 Ekim). *Akşam*, S.3038, s. 1-4.
- İlk Brezilya sefiri. (1931, 2 Temmuz). *Milliyet*, S.1935, s. 1-6.
- İsveç ve Brezilya ile mukavele imzaladık. (1933, 19 Temmuz). *Milliyet*, S.2671, s. 1-2.
- Kahve alacağız fakat. (1932, 15 Ekim). *Milliyet*, S. 2400, s. 1.
- Kahve anlaşmasında. (1933, 26 Ocak). *Vakit*, S.5407, s. 3.
- Kahve işinde tahkikat safhası. (1933, 24 Ocak). *Son Posta*, S.900, s. 2.
- Kahve ithali. (1933, 3 Aralık). *Akşam*, S.3441, s. 2.
- Kahve meselesi. (1933, 16 Ocak). *Son Posta*, S. 892, s. 3.
- Kahve meselesi. (1933, 23 Ocak). *Son Posta*, S.899, s. 3.
- Kahve meselesi. (1933, 25 Ocak). *Milliyet*, S.2501, s. 1-6.
- Kahve mukavelesi. (1933, 16 Ocak). *Milliyet*, S.2492, s. 1.
- Kahve mukavelesi. (1933, 19 Şubat). *Vakit*, S.5429, s. 1.
- Kahve mukavelesi. (1933, 8 Mayıs). *Akşam*, S.5234, s. 2.
- Kahve mukavelesi. (1933, 8 Mayıs). *Milliyet*, S.2599, s. 1-2.
- Kahve mukavelesi. (1933, 8 Mayıs). *Son Posta*, S.999, s. 3.
- Kahve mukavelesi imzalandı. (1933, 9 Mayıs). *Akşam*, S.3233, s. 4.
- Kahve mukavelesi imzalandı. (1933, 9 Mayıs). *Vakit*, S.5505, s. 4.
- Kahve mukavelesi yeni teşekkül ile imzalandı. (1933, 8 Mayıs). *Hâkimiyet-i Milliye*, S.4237, s. 4.
- Kahve ne için pahalı? (1937, 26 Temmuz). *Son Telgraf*, S.454-140, s. 1-2.
- Kahve piyasası. (1934, 13 Temmuz). *Akşam*, S.5660, s. 5.
- Kahve ve çay. (1932, 11 Ekim). *Akşam*, S.5031, s. 3.
- Kahve yolda. (1933, 27 Mayıs). *Vakit*, S.5523, s. 3.
- Kahveleri ne yapmalı? (1937, 17 Ağustos). *Akşam*, S.6765, s. 4.
- Kahveye mukabil mal. (1932, 14 Ekim). *Vakit*, S. 5304, s. 9.
- Kararnameler çıktı. (1932, 27 Eylül). *Akşam*, S.3015, s. 1-4.
- Külliyetli kahve geliyor. (1933, 27 Mayıs). *Akşam*, S.3251, s. 4.
- Mısır ve Brezilya ile yeni ticaret muahedeleri. (1932, 17 Ocak). *Akşam*, S.2765, s. 3.

- Nadi, Yunus. (1932, 17 Ocak). Yakılan kahve, içilmeyen tütün. *Cumhuriyet*, S. 2765. s. 1.
- Piyasa çok memnun. (1933, 17 Ocak). *Akşam*, S.3126, s. 1-2.
- Siirt Mebusu Mahmut. (1932, 3 Ekim). Türkiye’de Kahve meselesi, şeker meselesi. *Milliyet*, S.2388. s. 1.
- Siirt Mebusu Mahmut. (1933a, 24 Mayıs). Kahve işi. *Milliyet*, S.2615. s. 1.
- Siirt Mebusu Mahmut. (1933b, 13 Ekim). Rakamlar ve misaller karşısında. *Milliyet*, S.2788. s. 1.
- Şükrü, A. (1930, 7 Kasım). Haftalık siyasi icmal. *Milliyet*, S.1703. s. 2-3.
- Şükrü, H. (1931, 22 Kasım). Biraz da diğer memleketlere dair. *Cumhuriyet*, S.2710. s. 1.
- Ticaret ve İktisat Hayatı. (1932, 7 Aralık). *Vakit*, S.4997, s. 2.
- Türkiye-Brezilya. (1931, 28 Haziran). *Yarın*, S.545, s. 2.
- Türkiye-Brezilya. (1933, 3 Temmuz). *Hâkimiyet-i Milliye*, S.4293, s. 1.
- Türkiye-Brezilya Gümrük Münasebatı. (1933, 3 Temmuz). *Son Posta*, S.1055, s. 2.
- Türkiye-Brezilya itilafı. (1933, 3 Temmuz). *Milliyet*, S.2655, s. 2.
- Türkiye İle Brezilya arasında. (1933, 17 Ocak). *Vakit*, S.5398, s. 6.
- Türkiye ve Brezilya. (1931, 18 Mayıs). *Akşam*, S.2523, s. 6.
- Yeni Brezilya sefiri. (1931, 2 Temmuz). *Akşam*, S.2569, s. 1-4.
- Yeni Brezilya sefiri. (1931, 3 Temmuz). *Son Posta*, S.336, s. 2.
- Yeni Ticaret itilafı. (1933, 19 Temmuz). *Akşam*, S.3304, s. 1-4.

Tezler

- Türel, A. (2004). Firma birleşmelerinin Türk vergi sistemindeki yeri ve muhasebeleştirilmesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erişim Adresi: <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/39586.pdf>

WEB Sayfaları

- Brazilian Revolution of 1930. (t.y.). Erişim Adresi: https://en.wikipedia.org/wiki/Brazilian_Revolution_of_1930 21.03.2021.
- Getulio Dornelles Vargas (t.y.) Erişim Adresi: <https://mimirbook.com/tr/769fa84e7f9> 21.03.2021.
- Modus vivendi nedir? (t.y.). Erişim Adresi: <https://www.hukukmedeniyeti.org/modus-vivendi/nedir/> 23.03.2021.
- Ticaret Mukavelesi veya Modus., (1931). (t.y.). Erişim Adresi: https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc010/kanuntbmmc010/kanuntbmmc01001873.pdf 20.03.2021.
- Ticarette Tağşişin Men’i..., (1930). (t.y.). Erişim Adresi: <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.1705.pdf> 20.03.2021.
- Ülkelere Göre Dünya Ticareti (2005-2019). (t.y.). Erişim Adresi: <https://ticaret.gov.tr/istatistikler/dis-ticaret-istatistikleri/ulkelere-gore-dunya-ticareti-2005-2019> 27.03.2021.

EKLER

Ek 1.

Brezilya hükümeti kahveye mukabil bizden mal almağı kabul etti.

AKŞAM

Şebe 15 — No: 5034 — Fiyatı her gerde: 5 kuruş

CUMA — 14 Ekim 1932

Telefonlar: Tabri

Kahveye mukabil mal Brezilya bizden mal almağı razı oldu

Yalnız bu malları seçmekte serbes kalmak istiyor



Gazi Hz.

Reisicumhur Hz. dün akşam molörlü Moda açıklarında bir gezinti yaptıktan sonra Dolma-bağcı sarayına dönmüşlerdir.

*
Vali ve belediye reisi Muhiddin beyin çocuklarının sünnel edilmesi münasebetile evvelki gece Nişantaşındaki vali konşğında bir eğlenti yapılmıştır.

Reisicumhur Hz. geceliyin vali konşğına giderek toplan-tiya şeref vermişlerdir.

İsmet paşa

Dün Heybeliadada istirahat etti

Şehrimizde bulunan Başvekil İsmet paşa dün Heybeliadada biraderi Hasan Rıza beyin köş-

Bir makale

Ziraatı c himaye e

Kooperatif me makale

Liman şirketi müdürü bey, kooperatif mecmu A. H. imzasile çıkan mal kendisine ait olmadığında etmektedir. İsmi söyleme miyen bu ezarenciz il kimdir? Bu makale kin olursa olsun, içindeki fikir münakaşa edilecek noktalar Makale muharririnin fikir dün kısmen yazmıştı. Bu ler, daha ziyade şu suretle edilebilir:

*Türkiye ziraat memle Nüfusumuzun 11 milyonun kütlüsü teşkil etmektedir. İ

Brezilya Bizden Mal Almaya Razı Oldu. (1932, 14 Ekim). (Akşam, S. 5034, s. 1).

Ek 2.



Brezilya'da kahvenin göçürmesi her senenin dörtte üçünü vünda getirdiği ve her sene beherinde 60 kilo bulunan 16 milyon quval kahveyi harice sevkettiği halde el'an müthiş stok kahveleri hariciyecek yer bulamaması insanı ne derece hayrete düşürse gene azdır. Ameleye iş bulmak için fazla kahveleri denize döktürmek usulü de modern bir memleket sayılan Brezilya'ya karşı iptidai bir usul tatbik ettiği kanaatini de uyandırmaktan hali değildir. Ne çare ki dünya buhranı her memlekette muhtelif ve bazan böyle hazin ve acıpk şekiller de alıyor.

Brezilya'da kahve mahsulü fazlalığı

Stok kahveleri nasıl kullanıyorlar

Dünya buhranının garip tecellileri var. Bu meyanda Brezilya gibi memleketlerde de istihlâki ve harice tamamen sevki kabil olamayan mahsul fazlalığı şayanı dikkattir. Bilhassa kahve stokları okadar çoğalmış ki bunları katrana karıştırmaktan veya denize dökmekten başka çare bulamıyorlar. Hesimle-rimiz bu suretle ifna edilen mahsulleri gös-



Brezilyada fazla kahvenin göçürmemiş bir isimli şekil. Tuğla imali için katrana karıştıran kahveler.



Brezilya'da kahve ve katran karışık halte ve tuğla imali



Brezilya'da Rio açıklarında denize döktülen kahveler

manzarasını alacak. Şimdi ilimler mesal hücrelerinde atomları, iyonlarla mücadele ediyorlar. Moleküller-

Brezilya'da Kahve Mahsulü Fazlalığı. (1932, 25 Ağustos). (Uyanış Servetifünun, C. 72-8, S. 1880-195, s. 202).

Ek 3.

Piyasa çok memnun...
Brezilya ile yapılan mukavele milyonlarca liralık dövizimizi kurtardı!

Gümrüklerdeki Kahveler çıkarılıyor

Brezilya milli kahve meclisi ile yapılan takas mukavenamesi, piyasa ve alâkadarlar tarafından ehemmiyetle karşılanmıştır. Bilhassa Brezilya'nın ihracat mallarımız için yeni bir pazar olması ve bu sebeple ithal etmekte olduğumuz kahvenin tutarı nisbetinde dövizin hakikaten memleketimizde kalacağı zikredilmektedir.

1925 senesinden itibaren, on beş gün evveline kadar, yani tam 8 sene zarfında, memleketimizden yalnız kahve için 33 milyon lira çıkmış, buna mukabil Brezilya'ya doğrudan doğruya 1000 liralık bir mal bile satılmamıştı.

İktisat Vekâletinin bu muvaffakiyeti, artık önümüzdeki seneler içinde milyonlarca dövizimizin memleketten çıkmasına imkân bırakmamaktadır.

Her yıl kahve için ne kadar para verdiğimizize gelince, bu miktar 1929 dan itibaren azalmışsa da, yine senevi üç

...milyona yaklaşmaktadır.
 Geçen sene memleketimize giren kahveye mukabil iki buçuk milyon liraya ya
 Lütfen sahifeyi çeviriniz



Piyasa Çok Memnun. (1933, 17 Ocak). (Akşam, S.3126, s. 1-2).

Ek 4.

Brezilya ile vasıtasız alışveriş edeceğiz..
İmzalanana itilâf her iki memleket için de çok iyi oldu

Brezilya konsolosunun beyanâtı

İktisat Vekâletinin Brezilya ile yapılan takas mukavenamesi, piyasa ve alâkadarlar tarafından ehemmiyetle karşılanmıştır. Bilhassa Brezilya'nın ihracat mallarımız için yeni bir pazar olması ve bu sebeple ithal etmekte olduğumuz kahvenin tutarı nisbetinde dövizin hakikaten memleketimizde kalacağı zikredilmektedir.

1925 senesinden itibaren, on beş gün evveline kadar, yani tam 8 sene zarfında, memleketimizden yalnız kahve için 33 milyon lira çıkmış, buna mukabil Brezilya'ya doğrudan doğruya 1000 liralık bir mal bile satılmamıştı.

İktisat Vekâletinin bu muvaffakiyeti, artık önümüzdeki seneler içinde milyonlarca dövizimizin memleketten çıkmasına imkân bırakmamaktadır.

Her yıl kahve için ne kadar para verdiğimizize gelince, bu miktar 1929 dan itibaren azalmışsa da, yine senevi üç

...milyona yaklaşmaktadır.
 Geçen sene memleketimize giren kahveye mukabil iki buçuk milyon liraya ya
 Lütfen sahifeyi çeviriniz



Ankara'daki müşahereyi Ankaralı konsolosunun Brezilya ile yapılan takas mukavenamesi hakkında beyanâtı.

Brezilya İle Vasıtasız Alışveriş Edeceğiz. (1933, 17 Ocak). (Milliyet, S. 2493, s. 1).

Ek 5.

HARİCIYE VEKÂLETİ
Birinci Daire Umum Müdürlüğü

SİYASİ MALUMAT

Servis
Başvuru

BREZİLYA
nın

AHVALİ İKTİSADİYE VE MALİYESİ HAKKINDA
RİYO DÜ JANEIRO
ELÇİMİZ ÂLİ BEYDEN ALINAN HAZİRAN 1931
TARİHLİ RAPOR SURETİDİR

-----o-----

YÜKSEK BAŞVEKÂLETE, MALİYE VE İKTİSAT
VEKÂLETLERİNE GÖNDERİLMİŞTİR

030	10			267	801	16
-----	----	--	--	-----	-----	----

Brezilya'nın Mali ve Ekonomik Durumu Hakkında Rio De Janeiro Elçiliğimizden Alınan Rapor. (BCA, 30.10.0./267.801.16./19.07.1931).

Ek 6.

T. C.
BAŞVEKÂLET
MUAMELÂT MÜDÜRLÜĞÜ

KARARNAME

Sube:
Sayı : 14566

T. C.
BAŞBAKANLIK
GİZLİLİK ARŞİVİ

Memleketimize kahvenin tek elden girmesini temin maksadile Merkezi İstanbul olarak üzere on sene müddet ve 200.000 Türk lirası sermaye ile teşkiline bağlanan "Brezilya Kahvesi Türk Anonim Şirketi" nin İktisat Vekilliğinden gönderilen esas mukavele- nemesi ve sermayenin dörtte birinin tedarik olduğunu gösteren Banka Mektubu İcra Vekilleri Heyetince 13/6/933 tarihinde okunarak esas mukavele-nemenin tasâiki kabul olunmuştur:

13/6/933

REİSİCÜMHUR

Gazi M. Kemal

B. V.	Ad. V.	M. M. V.	Da. V.
<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>
Ha. V. V.	Ma. V. V.	Mf. V.	Na. V.
<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>
İk. V. V.	S. İ. M. V.	G. İ. V.	Zr. V. c
<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>

080 28 01 02 37 45 7

Brezilya Kahvesi Türk Anonim Şirketi'nin esas sözleşmesinin tasdiki. (BCA, 30.18.1.2/37.45.7/13.06.1933).

EK 7.

T. C.
BAŞVEKÂLET.
KARARLAR MÜDÜRLÜĞÜ

Kararname

Karar sayın
2
4813

I/4/933 tarih ve I4108 sayılı kararnameye ekdir.

2054 sayılı kanun mucibince bir elden idaresi kararlaştırılan kahve ithali işi için İktisat Vekilligi ile alakadar şirket arasında akdedilmiş olan 7.mayıs.933 tarihli mukavelehin, ilişik esaslar dairesinde altı ay müddetle uzatılması, kahvenin tek elden ithaline devam edilmesini teminen akdolunacak yeni mukavele için lâzım gelen münakasa ilânlarının, bahsi geçen altı ayın ilk beş ayı zarfında , 7 .birinci teğrin 936 tarihine kadar, yapılması ve altı ayın son ayı zarfında da yeni mukavele için İktisat Vekilligine salâhiyet verilmesi; adı geçen vekilligin II/6/936 tarih ve 2514 sayılı tezkeresi üzerine İora Vekilleri Heyetince 13/6/936 tarihinde onanmıştır.

13/6/936

REİSİCÜMHUR

[Signature]

Bş. V. **[Signature]** Ad. V. **[Signature]** M. M. V. **[Signature]** Da. V. **[Signature]**

Ha. V. V. **[Signature]** Ma. V. **[Signature]** Mi. V. **[Signature]** Na. V. **[Signature]**

İk. V. **[Signature]** S. İ. M. V. **[Signature]** G. İ. V. **[Signature]** Zr. V. V. **[Signature]**

020 25 01 02 | 65 50 17

Kahve ithali için yapılmış sözleşmenin 6 ay daha uzatılması Hakkında Kararname (BCA, 30.18.1.2/65.50.17/13.06.1936).

AKKİRMÂNÎ MUHAMMED B. MUSTAFA'NIN MENSUR HZ. MUHAMMED HİLYESİ

AKKİRMÂNÎ MUHAMMED B. MUSTAFA'S PROSE HİLYE ON PROPHET MUHAMMAD

Mehtap ERDOĞAN TAŞ*

Öz

Akkirmânî Muhammed b. Mustafa hadis, fıkıh, kalam, akaid, tefsir, felsefe, dil vb. alanlarda derin bilgisi olan ve çok çeşitli konularda eserler kaleme alan 18. yüzyıl âlimlerindendir. Eserlerinden birisi de kaynaklarda Hilye-i Şerîfe ya da Şemâ'il-i Şerîf gibi adlarla anılan mensur hilyesidir. Bu makalede üzerinde fazla bir çalışmanın olmadığı yirmi civarındaki mensur hilyeden biri olan Akkirmânî'nin mensur hilyesi şekil ve muhteva açısından incelenmiş, eserin nüshaları hakkında bilgi verilmiş ve makalenin sonuna transkripsiyonlu metin eklenmiştir. Yayımlanmış diğer mensur hilyelerle karşılaştırılmak suretiyle Akkirmânî'nin mensur hilyesinin söz konusu edebî tür içindeki özellikleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Buna göre Akkirmânî'nin ilgili kaynaklarda ifade edildiğinin aksine şemail ve mensur hilye türünde iki ayrı eserinin olmadığı, eserin tertip ediliş şekli ile Hz. Peygamber'in bazı davranış biçimlerine uzunca yer vermesi ve muhtevanın işleniş sırası bakımından diğer mensur hilyelerden ayrıldığı, ayrıca eserin Diyarbakırlı Şa'bân Kâmî ile Halîl b. Alî El-Kırmî'ye aitmiş gibi gösterilmesinin yanlış olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Mensur Hilye; Şemail; 18. yüzyıl;
Akkirmânî Muhammed; Şa'bân
Kâmî, Halîl b. Alî El-Kırmî.

Keywords

Prose hilye; şemail; 18th century;
Akkirmânî Muhammed; Şa'bân
Kâmî, Halîl b. Alî El-Kırmî

Abstract

Akkirmânî Muhammed b. Mustafa is one of the 18th century scholars who was very knowledgeable in fields such as hadith, fiqh, kalam, tenets, tafsir, philosophy, language and wrote works on a wide variety of subjects. One of his works is the prose hilye known as Hilye-i Şerîfe or Şemâ'il-i Şerîf in the sources. In this study, the prose hilye of Akkirmânî, one of the about twenty prosehilyeson which did not studied very much, was examined in terms of form and content, information about the copies of the work has been given and text with transcription has been added to the end of the study. It has been tried to reveal the features of Akkirmânî's prose hilye in the terms of this literary genreby comparingwith other published prose hilye. According to this, it has been concluded that contrary to what is stated, Akkirmânî does not have two different works in the related sources, such as şemailand prose hilye. It has come to the conclusion that this work differs from other prose hilyes in terms of the way it is arranged, the order of the content and information given in detail about some of the behaviors of the Prophet Muhammad. Additionally, it has been made inference that it is wrong to present the work as if it belonged to Şa'bân Kâmî from Diyarbakır, Halîl b. Alî El-Kırmî.

* Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet
Üniversitesi
merdogan@cumhuriyet.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5588-0194.
Sivas/TÜRKİYE

Gönderim Tarihi: 31/03/2021
Kabul Tarihi: 26/03/2022

GİRİŞ

Hız. Peygamber'e karşı duyulan derin sevgi ve saygı sebebiyle Türk edebiyatında Hız. Peygamber'in doğumu, mucizeleri, miraç hadisesi, hicreti, güzel ahlakı, dış görünüşü edebî eserlerin konusu olmuş bu ve benzer konular etrafında çeşitli türler vücut bulmuştur. Oldukça rağbet görmüş bu türlerden birisi de hilyelerdir. Edebî bir tür olarak kısaca Hız. Peygamber, diğer peygamberler, dört halife, Hız. Hasan ile Hüseyin, aşere-i mübeşşere ve bazı tarikat büyüklerinin fiziki özelliklerinin anlatıldığı eserlerdir, şeklinde tanımlayabileceğimiz hilye, manzum ve mensur örneklerinin yanı sıra levha şeklinde de düzenlenmiştir. Hatta hilye denilince manzum ve mensur örnekleri geride bırakacak şekilde akla ilk gelen levha hilyeler olmuştur denilebilir.

Levha hilyeler, 2006 yılında Taşkale ile Gündüz tarafından hazırlanmıştır. Bu çalışmada levha hilye yazan hattatlar, levha hilyelerin özellikleri, bölümleri ve bunlarla ilgili hususlar örneklerle beraber ayrıntılı bir şekilde verilmiştir.

Manzum hilyeler üzerine en kapsamlı çalışma Erdoğan tarafından 2011 yılında önce doktora tezi olarak hazırlanmış, daha sonra 2013 yılında kitap olarak basılmıştır. Bu çalışmada hilye özelliği gösterdiği düşünülen kimi kısa kimi oldukça hacimli 43 manzumeye yer verilerek manzum hilyeler sekiz ana başlık altında incelenmiş ve türle ilgili tespitlerde bulunulmuştur.

Mensur hilyeler üzerine ise toplu bir çalışma bugüne kadar yapılmamıştır. Ancak bazı mensur hilyeler makale olarak yayımlanmıştır. Mensur hilyeler üzerine çalışmaları bulunan Erdoğan, 21 tane mensur Hız. Muhammed hilyesi olduğunu söylemektedir (2018b, s. 173-174). Ancak bunlardan Ahmed Şemsî Halvetî'nin mensur hilyesinin aslında Abdülmecîd Sivasî'nin mensur hilyesi olduğu düşünülebilir. Şöyle ki: Erdoğan, Abdülmecîd Sivasî'nin mensur hilyesi üzerine hazırladığı bir çalışmada, "...görüldüğü gibi S2 ve A nüshaları Şemseddîn Sivasî adına kayıtlıdır. Diğer nüshaların yardımıyla ayrıca hilye içerisinde yer alan ve Abdülmecîd Sivasî'ye ait olan Şeyhî mahlasını taşıyan bir manzumeden hareketle bu hilyenin Şemseddîn Sivasî'nin değil, Abdülmecîd Sivasî'nin olduğunu söyleyebiliriz" (2019, s. 261) demektedir. Bilindiği üzere Şemseddîn Sivasî'nin asıl adı Ahmed olup Şemsî mahlasını kullanmıştır ve Halvetî tarikatı şeyhidir. Bugüne kadar yaptığımız araştırmalar sonucunda Şemseddîn Sivasî'nin mensur hilyesine rastlamadığımız gibi bilindiği kadarıyla kaynaklarda Şemseddîn Sivasî'nin eserleri arasında mensur bir hilyeden de bahsedilmez. Buna dayanarak aşağıdaki listede bazı kaynaklarda var olduğu söylenen Ahmed Şemsî Halvetî'nin mensur hilyesine yer verilmemiştir. Ayrıca *Şerh-i Hilye-i Nebevî* adıyla Hulûsî Ârif Eskişehirî'ye ait gösterilen mensur hilye de Akkirmânî Muhammed'in mensur hilyesinin kısaltılmış hâlidir. Bu sebeple aşağıdaki listede söz konusu isim de yer almamaktadır.

Buna göre mensur Hız. Peygamber hilyeleri müellif adına göre alfabetik olarak şu şekilde sıralanabilir:

1. Abdülahad Nûrî, *Hilye-i Şerîfe-i Nebeviyye*.
2. Abdülmecîd Sivasî, *Şerh-i Hilye-i Resûl-i Ekrem*.
3. Ahmed b. Receb El-İstanbulî, *Nüzhetü'l-Ahyâr fî Şerh-i Hilyeti'l-Muhtâr*.

4. Akkirmânî Muhammed b. Mustafa, *Hilye-i Sa'âdet*.
5. Ali Molla, *Hilye-i Şerîf-i Resûlullâh*.
6. Debreli Vildân Fâik, *Risâle Fî-Şerhil'l-Hilyeti'n-Nebeviyye*.
7. Erzurumî Mehmed Hanefî Efendi, *Hilye-i Şerîfe*.
9. Hilmi Efendi, *Hilye-i Muhammed*;
10. Kâdı Şâmî, *Şerh-i Hilyetü's-Şerîfe*.
11. Mantikî Mustafa Efendi, *Mufassal Hilye-i Şerîfe*.
12. Sa'dî Çelebi, *Tercüme-i Hilye-i Şerîf*.
13. Şeyh Emir Tarikatçı, *Hilyetü'n-Nebî*.
14. Şeyhül-İslam Hoca Sa'deddîn Efendi, *Hilye-i Celiyye ve Şemâ'il-i 'Aliyye*¹.
15. Vahdî İbrahim b. Mustafa, *Terceme-i Hilye-i Şerîf*.
16. Vecdî Ahmed, *Hilye-i Nebî*.
17. Müellifi Bilinmeyenler. (Erdoğan, 2018b, s. 173-174).

Basılan mensur hilyeler şunlardır:

1. Eyüp Sabri b. Cemâl, *Mûlahhas Şemâ'il-i Hz. Muhammed*, Üsküp 1325/1907.
2. Nazmi Türe, *Hilye-i Şerîfe ve Şemâ'il-i Muhammediyye Hazret-i Muhammed Aleyhisselâmın Vâsf-ı Şerîfeleri ve Şemâ'il-i Mübârekeleri*, Sinan Matbaası ve Neşriyat Evi, İstanbul 1948.
3. Mehmet Ergüneş, *Hilye-i Şerîf-i Muhammediye*, Bergama Basımevi, 1959. (Erdoğan, 2018b, s. 173-174).

Hiz. Peygamber için yazılmış mensur hilyelerin dışında iki tane müellifi bilinen mensur dört halife ve peygamberler hilyesi ile müellifi bilinmeyen mensur hilyeler vardır.

1. Dursunzade Abdülbâkî/Abdülvahab Dursun, *Hilyetü'l-Enbiyâ ve Hilye-i Çehâr-Yâr-ı Güzîn*.
2. Müstakimzâde Süleymân Sa'deddîn Efendi, *Hilye-i Nebeviyye ve Hulefâ-i Erbâ'a*.
3. Müellifi Bilinmeyenler.² (Erdoğan, 2018b, s. 174).

Bu çalışmanın konusunu yukarıda sıralanan mensur Hiz. Peygamber hilyelerden Akkirmânî Muhammed b. Mustafa ve onun mensur hilyesi oluşturmaktadır. Edebî bir tür olarak mensur hilyelerin özelliklerinin belirlenmesine katkı sağlanması amacıyla söz konusu hilye, çeşitli açılardan incelenecektir.

A. ESERİN SAHİBİ

Aşağıda "Eserin Nüshaları" bölümünde de bahsedildiği gibi Akkirmânî'nin mensur hilyesinin biri çok eksik olmak üzere toplam yedi nüshası vardır. Bunlardan S1, S2 ve AE nüshalarında geçen "Bu 'abd-i fakîr Muhammed Akkirmânî..." (*Hilye-i Sa'âdet*, yz. 4420, 1b; *Muhtasar Şemâ'il-i Şerîf*, yz. 30, 2a, *Şemâ'ilü's-Şerîfe*, yz. 78, 2b) ifadesinden eserin sahibinin Muhammed Akkirmânî olduğu anlaşılmaktadır. Mısır kütüphanelerinde bulunan diğer üç nüsha da yine Akkirmânî adına kayıtlıdır. Diğer

¹ Bu hilyenin Latin harfli metni bir inceleme ile birlikte yayımlanmıştır. bk. (Erdoğan Taş, 2018a).

² Müellifi bilinmeyen peygamberler hilyesi ile dört halife hilyelerinden ikisi makale olarak yayımlanmıştır. bk. (Erdoğan Taş, 2018c).

eksik nüsha ise Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde yer alır. Bu nüshadan hareketle 2018 yılında Mustafa Uğurlu Arslan tarafından bir makale hazırlanmış ve eserde geçen “..bu abd-i hakîr ü fakîr Mehmed Şa'bân Kâmî..” (*Şemâilü'n-Nebî*, yz. 1729, 2a) ifadesine dayanarak eser, Diyarbakırlı Kâmî'ye ait gösterilmiştir. Bilindiği kadarıyla Kâmî'nin şemâil ya da hilye türünde yazılmış bir eseri yoktur. Eserin Şa'bân Kâmî'ye ait olduğu söylenen bu nüsha çok eksiktir. Eserin görebildiğimiz üç nüshası tam olup bu nüshalarda da “..bu abd-i fakîr Akkirmânî Muhammed.” ifadesi yer almaktadır. Tam olan nüshalar bu eksik nüshadan istinsah edilmiş olamaz. Dolayısıyla bu iki nüshanın müstensihleri eserde geçen Şa'bân Kâmî adının yerine Akkirmânî Muhammed yazmış olamazlar. Bununla birlikte Diyarbakır Kütüphanesi'ndeki eksik nüshanın bahsi geçen bu nüshalardan ya da elde bulunmayan başka bir nüshadan istinsah edildiği söylenebilir. Diğer taraftan eserin Mısır Millî Kütüphanesi'nde bulunan nüshalarından biri 1206/1791-92 yılında, diğeri 1210/1795-96 yılında istinsah edilmiştir. Diyarbakırlı Şa'bân Kâmî ise bilindiği gibi 1220/1805 yılında doğmuştur. Yani eserin Akkirmânî Muhammed adına kayıtlı iki nüshası daha Şa'bân Kâmî doğmadan istinsah edilmiştir. Bu da söz konusu mensur hilyenin Şa'bân Kâmî'ye ait olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Eserin diğer nüshalarında geçen “Bu 'abd-i fakîr Muhammed Akkirmânî...” yerine Diyarbakır nüshasında “Bu 'abd-i fakîr ü hakîr Şa'bân Kâmî...” yazılarak eserin Diyarbakırlı Şa'bân Kâmî'ye aitmiş gibi gösterilmesinin nedeni anlaşılamamıştır. Müstensih de yaptığı şeyin yanlış olduğunu anlamış olacak ki eseri tamamlamadan istinsahı yarıda bırakmıştır.

Eserin Topkapı Sarayı Müzesi Emanet Hazinesi Kitaplığı, 1153'te *Hilye-i Nebevî* adıyla kayıtlı nüshasında eser içerisinde “bu 'abd-i fakîr Halîl b. Ali el-Kırımî” ifadesi geçmektedir. Bu ifadeye ve kütüphane kaydına dayanarak 2016 yılında Zehra Gözütok Tamdoğan tarafından “Türk İslam Edebiyatında Hilye ve Halîl b. Ali El-Kırımî'nin Mensur Hilye-i Nebevî'si” başlıklı bir makale hazırlanmıştır. Eserin, “Hüve's-sultânu ibnü's-sultânü's-sultân Mustafâ Hân ibni Sultân Ahmed Hân... hazretlerinin rikâb-ı hümayunlarına arz olundu” (Gözütok Tamdoğan, 2016, s. 407) ifadesinden hareketle saltanatı 1757-1774 yılları arasında olan Sultan III. Mustafa'ya sunulmuş olduğu anlaşılmaktadır. Eserin istinsah tarihi ise 1184/1770-1771'dir. Akkirmânî Muhammed ise 1174/1760 yılında yani bu nüsha istinsah edilmeden 10-11 yıl önce vefat etmiştir. Ayrıca Halîl b. Ali El-Kırımî adına kayıtlı nüsha Akkirmânî Muhammed'in hilyesinin baştan 5b'nin ortalarına kadardır. Yani eksiktir. Bu iki husus göz önünde bulundurulduğunda Akkirmânî Muhammed'in tam olan eserinin bu eksik nüshadan istinsah edilmiş olamayacağı sonucuna varılabilir. Halîl b. Ali El-Kırımî adına kayıtlı nüshanın 1184/1770'ten önce istinsah edilmiş başka nüsha ya da nüshalarının olduğunu varsaysak bile Akkirmânî Muhammed gibi çok çeşitli konularda onlarca eserler kaleme almış bir âlimin kim olduğu bile bilinmeyen birinin yarım kalmış eserini alıp üzerini tamamlayıp asıl yazarın adının yerine kendi adını yazarak eseri sahiplenmek isteyeceği düşünülemez. Bunlara ilaveten Halîl b. Ali El-Kırımî'nin yarım bıraktığı yerden sonraki kısımlarda eserin dili ve üslubu değişmez. Yani dil, üslup, tertip edilmiş şekli, muhtevanın işleniş bakımından eserin baştan sona kadar aynı kişi tarafından yazıldığı görülmektedir. Bütün bunlara dayanarak söz konusu mensur hilyenin Akkirmânî Muhammed'e ait olduğunu söyleyebiliriz. Halîl b. Ali El-

Kırımî'nin Akkirmânî Muhammed'in 15 varaklık mensur hilyesinin ilk 5 varakını alıp eserin birkaç satırlık giriş bölümünü değiştirdiği, birkaç satır da sonuç cümlesi yazarak eseri sahiplendiği ve bunu Sultan III. Murad'a sunma niyetinde olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki gerekçelerle eserin sahibi olduğunu ifade ettiğimiz müellif Akkirmânî Muhammed'in hayatı hakkında kaynaklarda verilen bilgi, birkaç cümleyi geçmez. *İslam Ansiklopedisi*'nin Akkirmânî maddesinde Sâkıb Yıldız, yazarın hayatı hakkında şu bilgileri vermektedir:

"Keferî Hacı Hamîd Mustafa'nın oğludur. Asıl adı Mehmed olup hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. 1753'te İzmir, 1758'de Mısır kadısı oldu. Saray-ı hümayun hocalığında bulundu. 1759 yılında Mekke kadılığına tayin edildi ve 1760 Ağustos ayında orada vefat etti" (1989, s. 270).

Ailesi Kırımlı olmasına rağmen müellifin Akkirmânî diye anılmasının sebebi Akkirmân³ şehrinde doğup büyümesi sebebiyledir. Bozyiğit, Akkirmânî'nin *Hâşiye ale'l-Hüseyniyye* adlı eserinin sonunda yer alan "İtikadda Mâturîdî, mezhepte Hanefî ve Akkirmân doğumlu Muhammed b. Mustafa'nın eseri burada sona erdi." ifadesinden yola çıkarak Akkirmânî lakabının bundan dolayı kendisine verildiğini ifade eder (2006, s. 14).

"Özellikle akli ilimlerde derin bilgi sahibi olan Akkirmânî'nin kelam, felsefe, hadis, fıkıh, tefsir ve dil konularında bazıları basılmış birçok eseri vardır" (Yıldız, 1989, s. 270). Sakıb Yıldız, Akkirmânî'nin 20 eserinden bahsederken (1989, s. 270) Mahmut Doğan ile Birgül Bozkurt tarafından Akkirmânî'nin *Risâletü'l-Hamdele* adlı eseri üzerine hazırlanan bir makalede, Akkirmânî'nin 40 yazma, 10 tane de basma eseri olduğunu ifade ederler (2020, s. 539-542). Ayhan Bozyiğit tarafından *Akkirmânî'nin Felsefi Görüşleri* adlı Yüksek Lisans Tezinde ise Akkirmânî'nin 49 yazma, 12 matbu eserinden bahsedilir (2006, s. 16-23). Ancak Süleyman Gür, bunların bir kısmının aynı eserler olduğunu müstensihlerin/görevlilerin farklı isimlendirmelerinden dolayı ayrı eserlermiş gibi algılandığını belirtir (2018, s. 190).

Buna göre Akkirmânî'nin matbu ve yazma eserlerini alfabetik olarak şöyle sıralayabiliriz⁴:

³ Akkirmân, Ukrayna'nın Odessa eyaletinde bir şehirdir (Bilge, 1989, s. 270). Bilhorod-Dnistrovski (tarihi Akkerman), Ukrayna'nın güneybatısında, tarihi Basarabya bölgesinde bugünkü Odessa Oblastı'nda bulunan Belgorod-Dnestrovsky Rayonunun merkez şehridir. Dinyester nehrinin Karadeniz'e ulaştığı noktada oluşan halicinin sağ kıyısında yer almaktadır. 1503-1918 ve 1940-1941 arasında şehir Akkerman (Rusça: Аккерман, Türkçe "Ak Kale") olarak anıldı. 1918-1944 arasında (1940-1941'deki kısa değişiklik hariç), şehir Romanca adıyla Cetatea Albă ("white citadel") ya da Bolgrad olarak adlandırıldı. 1944-1991 arasında şehir en çok Rusça adıyla Belgorod-Dnestrovskiy olarak bilindi. Şu anda şehrin en yaygın kullanılan adı Ukraynaca ile aynı olarak Bilhorod-Dnistrovsk'kydir (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Bilhorod-Dnistrovski>).

⁴ Akkirmânî Muhammed'in eserlerinin içeriği ve kütüphane numaralarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Bozyiğit, 2016); (Doğan & Bozkurt 2020).

Matbu Eserleri şunlardır:

1. *Ef'âl-i İbâd ve İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi, İstanbul 1289*⁵
2. *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti 'Îsâmiddin, İstanbul 1274.*
3. *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Lârî, İstanbul 1265.*
4. *İklîlü't-terâcim, İstanbul 1262.*⁶
5. *Risâle-i Akâid, İstanbul 1240.*
6. *Şerhu'l-binâ, İstanbul 1257.*
7. *Şerhu'l-emsile, İstanbul 1252.*
8. *Şerhu'l-hadîsi'l-erba'in, İstanbul 1289.*
9. *Şerhu'l-Hüseyniyye, İstanbul 1281 (Gür, 2018, s. 189).*

El yazması eserlerinin bazıları şunlardır:

1. *Dibâce-i Şerhi'l-Müniyye.*
2. *Ediye-i Me'sûre.*
3. *er-Risâle fî kitâbi't-tahar.*
4. *Etvâku'z-zeheb.*
5. *İkdu'l-kalâid 'ala şerhi'l-akâid ve'l-Hayâlî.*
6. *İkdü'l-leâli fî beyânî ilmillahi bi gayri'l-mütenâhi.*
7. *Risâle fî'l-vücûd ve'l-'adem.*
8. *Rüya Risâlesi.*
9. *Şerh-i Hilyeti'n-Nebi*
10. *Şerhu kasîdeti'l-keâmîyye el-lâmiyye.*
11. *Şerhu tahmîs-i kasîde-i dimyâtiyye.*
12. *Tarîfâtü'l-fünûn ve menâkibu'l-musannifîn.*
13. *Tevaidü'l-misvak (Gür, 2018, s. 189-190).*

Bazı kaynaklarda Akkirmânî'ye ait *Hilye* ve *Şemail* adıyla iki ayrı eserin olduğu söylenmektedir, yine bu kaynaklarda ikisinin de kütüphane kayıtları aynı bilgilerle verilmiştir.⁷ Akkirmânî, mensur hilyesinde kendi eseri için hem şemail hem de hilye kavramlarını birlikte kullanmıştır. Bu sebeple eser, kütüphane kayıtlarına her iki isimle kaydedilmiştir. Fakat gördüğümüz kadarıyla hepsi aynı eserdir. Bu da hem hilye hem de şemail türünde iki ayrı eserin Akkirmânî Muhammed'e ait gösterilmesinin yanlış olduğuna işaret eder.

B. ESERİN YAZILIŞ TARİHİ VE TÜRÜ

Eserin yazılış tarihi belli değildir. Bu sebeple ancak yazarın ölüm tarihi olan 1174/1760'tan önce yazılmış olduğu söylenebilir.

Yazar tarafından esere verilmiş bir ad da yoktur. Yalnız eserde geçen "...peygamberimiz sallallâhu 'aleyhi vesellem hazretlerinin şemâ'il-i şerîfesini ahlâk-ı refî'asını ve tal'at-ı behiyyesini Türkî lisân ile beyân eyleye..." (*Hilye-i Sa'âdet*, yz. 4420,

⁵ Bu eser için bk. (Dalkıran, 1998).

⁶ Bu eser için bk. (Altıparmak, 2006), (Dağ, N. 2006).

⁷ bk. (Bozyiğit, 2006, s. 17-18), (Doğan & Bozkurt, 2020, s. 540).

1b) ifadesinden yazarın eserinde Hz. Peygamber'in hem şemâilini hem ahlakını hem de güzel yüzünü anlatma amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra eserde 1b'de 2 tane, 2a'da 3 tane, 2b'de 1 tane, 9a'da 1 tane, 9b'de 2 tane, 10a'da 1 tane, 15b'de 1 tane olmak üzere 11 yerde hilye kelimesi geçer. "Fahr-i 'âlem sallallâhu 'aleyhi vesellem hazretlerinin hilye-i pâkini bilmede fâ'ide çokdur" (*Hilye-i Sa'âdet*, yz. 4420, 1b) dedikten sonra hilye yazmanın ve okumanın faydalarından bahseder. Bu da bütün manzum ve mensur hilyelerde karşılaşılan bir durumdur. Kısacası yazar eseri için hem şemâil hem de hilye kavramını kullanmıştır. Yazarın hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar da eseri yine hem *Şemâil-i Şerîf* hem de *Hilye-i Şerîf* olarak anmıştır. Eserin nüshaları ise çeşitli kütüphanelerde *Şemâil-i Şerîf*, *Hilye-i Saadet*, *Şerh-i Hilyetü'n-Nebî*, *Şemâ'ilü'n-Nebî*, *Risâle fi Şemâ'ili'n-Nebî*, *Şerh-i Hilye-i Nebevî* adlarıyla kayıtlıdır.

Görüldüğü gibi hem eserin müellifi, hem müellif hakkında bilgi veren kaynaklar hem de kütüphane kayıtları eseri, şemâil ve hilye olarak göstermektedir.

Arapça bir kelime olan şemâil huy, tabiat, karakter, tavır ve davranış anlamlarına gelen şimâl kelimesinin çokluk şeklidir.

"İslam âlimleri, kelimeyi bu geniş lügat manalarından alıp onu bir şahsın hayat hikâyesini yani biyografisini anlatan bir terim hâline getirmişlerdir. Kelime zamanla daha da özelleştirilerek sadece Hz. Peygamber'in beşerî yönünü, yaşama üslubunu ve şahsi hayatını anlatan bir terim hüviyetine büründürülmüştür" (Yardım, 2011, s. 42).
"Şemâil kelimesini ilk defa kullanan ve onu sistemleştirip muhtevasını tayin eden Tirmizî'dir" (Yardım, 2011, s. 43).

Bu tür eserlerde Hz. Peygamber'in hilyesinin yanı sıra saç ve sakal bakımına, gözlerine sürme çekmesine, giyim kuşam tarzına (mestlerine, nalinlerine, mührüne, yüzüğüne, sarığına, örtüsüne), savaş aletlerine (kılıcına, zırhlarına, miğferine), yediklerine ve içtiklerine, yemek yeme tarzına, oturuş şekline, uykusuna, ibadet hayatına, ahlakına, geçim tarzına, yaşına, mirasına, vefatına vb. konulara yer verilir. Şemâillerde Hz. Peygamber'in gündelik hayattaki güzel ahlakı ve güzel davranış biçimleri gözler önüne serilir. Bazı hilyelerde de yer yer Hz. Peygamber'in güzel ahlakından ve davranışlarından bahsedilse de hilyelerin asıl konusunu onun fiziki özellikleri oluşturmaktadır.

"Bütün bunlardan hareketle hilye ve şemâillerin bazı ortak konularının olduğunu ancak ele aldıkları konuların ağırlık noktalarının farklı olmasının bu iki türü birbirinden ayırdığını söyleyebiliriz. Hilyelerin amacı Hz. Peygamber'in fiziksel ve ruhsal portresini ortaya koymakken şemâillerin amacı onun bir insan olarak her yönüyle yaşayış biçimini vermektir" (Erdoğan, 2013, s. 19).

Bu bağlamda Akkirmânî'nin eserini değerlendirdiğimizde ağırlıklı olarak Hz. Peygamber'in hilyesini ele almasından dolayı onun edebî bir tür olarak mensur bir hilye olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Kâdî İyâz'ın *Şifâ'*sından aldığı ve Hz. Peygamber'in bazı güzel huylarından ve meclis adabından bahsettiği son bölüm oldukça uzun tutulmuştur. Bu da diğer mensur hilyelerde fazlaca karşımıza çıkmayan bir özellik olarak görünmektedir.

C. ESERİN NÜSHALARI

Eserin tespit edebildiğimiz kadarıyla 9 nüshası bulunmaktadır. Aşağıda sıralanan bu nüshalar dışında Akkirmânî'nin *Besmele Tefsiri* üzerine çalışan Gür, Akkirmânî'nin hilyesinin Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, No: 2972'da kayıtlı olduğunu söyler (2018, s. 190). Bazı çalışmalarda ise Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Bölümü, 297/9 arşiv numarasıyla kayıtlı olduğu, Süleymaniye Kütüphanesi, Şazeli Bölümü, 297/9'da ise *Muhtasar Şemâil-i Şerîf* adlı eserinin bulunduğu ifade edilir (Doğan & Bozkurt, 2020, s. 540; Bozkurt, 2006, s. 17-18). Ancak yaptığımız araştırmalar sonucu verilen bu numaralarda Akkirmânî adına kayıtlı bir esere rastlamadık. Hacı Mahmud ile Şazeli bölümlerinde kayıtlı görünen bu nüshalar, muhtemelen aşağıda sıraladığımız 1 ve 2 numaralı nüshalardır. Ayrıca Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığının web sitesinde *Şerhü Hilyeti'n-Nebî* adıyla Akkirmânî Muhammed adına Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, 16 Or 378/1'de kayıtlı görünen nüsha, (<http://www.yazmalar.gov.tr/eser/serhu-hilyetin-neb%C3%AE/62723>, e.t. 24.03.2021), tarafımızca ilgili kütüphaneden talep edilmiştir. Ancak 378/1'de duaya dair bir risalenin, 378/2'de ise Kâdî Şâmî'nin hilyesinin bulunduğu görülmüştür.

Akkirmânî'nin mensur hilyesinin nüshalarıyla ilgili bilgiler aşağıdaki gibidir.

1. S1: *Hilye-i Saadet*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, 4420, 1b-16a.
2. S2: *Muhtasar Şemâ'il-i Şerîf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şazeli Bölümü, 30, 1b-24a.
3. AE: *Şemâ'ilü's-Şerîfe*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, Ae Şeriyeye 78/5, 1b-24b.
4. M1: *Şerh-i Hilyetü'n-Nebî*, Mısır Millî Kütüphanesi, Mecâmî' Tal'at, 264, Katalog Sıra No: 3054, v. 38-66. "Bu nüsha nesih hatla 1206/1791-92 yılında El-Hâfız 'Alî bin 'Alî tarafından istinsah edilmiştir. Eser, 1174/1760-61 yılında vefat eden Muhammed b. Mustafâ Hamîd El-Kefeviyü'l-Ma'rûf bi-Akkirmânî adına *Şerh-i Hilyeti'n-Nebî* adıyla kayıtlıdır. Eserin başlangıcı: Hamd-i bî- hadd ü senâ-yı lâ bi-'add ol hâlık-ı 'alet kelimetuhu hazretlerinedir ki, şekindedir" (Süer, 2017, s. 637; Mısır Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu, 1990, C.3, s. 31-32).
5. M2: *Şemâ'ilü'n-Nebî*, Mısır Millî Kütüphanesi, Mecâmî' Türkî, M-20, Katalog Sıra No: 2404, 32-56. "Bu nüsha talik hatla, 24 Şevval Pazartesi günü 1210/1795-96 yılında Es-Seyyid Yûsuf bin Es-Seyyid Mahmûd tarafından istinsah edilmiştir. Eser, 1174/1760-61 yılında vefat eden Muhammed b. Mustafâ Hamîd El-Kefeviyü'l-Ma'rûf bi-Akkirmânî adına *Risâletü fi Şemâ'ili'n-Nebî 'Aleyhi's-salatü ve's-selâm* şeklinde kayıtlıdır. Eserin başlangıcı: Hamd-i bî- hadd ü senâ-yı bî-'add ol hâlık-ı 'alet kelimetuhu, şekindedir (Süer, 2017, s. 648; Mısır Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu, 1987, C.2, s. 218).
6. M3: *Risâle fi Şemâ'ili'n-Nebî*, Mısır Hıdiv Kütüphanesi, 9106/5.
7. T: *Hilye-i Nebevî*, Topkapı Sarayı Müzesi Emanet Hazinesi Kitaplığı, 1153, 21 varak. (Halil b. Ali el-Kırımî adına kayıtlı. İstinsah tarihi 1184/1770. Eksik bir nüsha)⁸.

⁸ Bu nüshanın Latin harfli metni "Türk-İslâm Edebiyatında Hilye ve "Halil B. Ali El-Kırımî'nin Mensur Hz. Muhammed Hilyesi, Hilye-i Nebevî'si" adıyla yayımlanmıştır. bk. (Gözütok Tamdoğan, 2016).

8. D: *Şemâ'ilü'n-Nebî*, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, Muhammed Şaban Kâmî, 1729/1, 1b-10b. (Eksik bir nüsha. Diyarbakırlı Şa'bân Kâmî adına kayıtlı.)

9. MK: *Şerh-i Hilye-i Nebvî*, Millî Kütüphane, Yz. A. 3768, 2b-5b. (Çok eksik bir nüsha. Mehmed Hulusi Eskişehirî tarafından istinsah edilmiştir.)

D. ESERİN MUHTEVASI

Eser, Allah'a hamd ü sena ile başlar. Akkirmânî Muhammed, Hz. Peygamber'in şemâilini, yüce ahlakını ve güzelliğini umuma mahsus olsun diye Türk diliyle yazdığını, Hz. Peygamber'in hilyesini bilmede çok fayda olduğunu, bir kimsenin rüyasında onu hadis-i şeriflerdeki hilyeye uygun olarak görürse o kimsenin Hz. Peygamber'i gerçekten görmüş olacağını, çünkü şeytanın o ulu surete girmeye gücünün yetmeyeceğini, o rüyayı tabire ihtiyaç yoktur ve gördüğü peygamber sureti değildir, diye zannetmenin hata olduğunu, rüyayı gören kimsenin günahlarının affedildiğini, eğer peygamberi hilyesine uygun bir şekilde ve güler yüzlü gördüyse bunun o kimsenin Hz. Peygamber'in sünnet-i şerifesine göre davrandığına alamet olduğunu, eğer asık suratlı ve sinirliken ya da azasında bir kusur varken gördüyse kusurun görende olduğunu ve onun sünnet-i şerifesine halel vermiş olduğunu söyler. Zira Hz. Peygamber parlak, cilalı bir ayna gibidir, bir insan onda kendi zatını görür. Güzelse güzel, çirkinse çirkin görür, dedikten sonra eserinde anılan hilyenin İmâm Tirmizî'nin *Şemâ'il*'i ile Kâdî İyâz'ın *Şifâ* adlı eserinde ortaya koydukları hadislerle göre yazıldığını ifade eder. Aşağıda "Eserdeki Rivayetlerin Kaynakları" adlı bölümde geçen şahısları ve yer yer eserleri delil göstererek ve ihtilafın olduğu durumlarda konunun tartışmasını yaparak Hz. Peygamber'in dış görünüşüne ve ahlakına dair vasıflarını sıralar. Önce Tirmizî'nin Hz. Ali, Hind b. Ebî Hâle ve Enes b. Mâlik'ten aktardığı rivâyetlere yer verilir. Ardından Kâdî İyâz'ın *Şifâ* adlı eserinde müellifin deyişiyle fazladan bulunan hilye kısmı aktarılır ve salat ve selam ile hilye son bulur. Eser, Hz. Peygamber'in tasviri yapılan uzuvları ve ahlakına göre değil, bunun yerine farklı kişilere ait rivayetler esas alınarak tertip edilmiştir. Bu sebeple muhtevanın işleniş bakımından eserde bir düzensizlik olduğu görülmektedir.

Muhtevaya dair buraya kadar söylenenleri bir tablo hâlinde şu şekilde gösterebiliriz:

Rivayetin Yer Aldığı Eserler	Rivayet Edenler	Konular
---	---	Hamd ü sena.
---	---	Hz. Peygamberi rüyada görmenin anlamı ve önemi.
Tirmizî'nin <i>Şemâ'il</i> 'ine göre	Hz. Alî'nin rivayeti	Boyu, saçı, yüzü, ten rengi, gözleri, kirpikleri, kemik başları, vücudundaki tüyleri, elleri, ayakları, yürümesi, bakışı, peygamberlik mührü, son peygamber oluşu, kalbi, sözleri, yaradılışı ve heybeti.
Tirmizî'nin <i>Şemâ'il</i> 'ine göre	Hind b. Ebi Hâle'nin rivayeti	Heybetli oluşu, yüzünün parlaklığı, başı, saçı, alnı, kaşları, burnu, sakalı, yanakları, ağzı, dişleri, boynu, azaları, karnı, omuzları, vücudundaki tüyleri, kolları, elleri, parmakları, ayakları, yürümesi, bakışı ve selam verışı.

Tirmizî'nin Şemâ'il'ine göre	Hiz. Enes b. Mâlik'in rivâyeti	Saçı, gözleri, ökçeleri, yüzünün nuru, Hiz. İbrahim'e benzemesi, ten rengi, dişleri.
Kâdî İyâz'ın Şifâ-i Şerîf'ine göre	Hind b. Ebi Hâle'nin rivayeti	Ashabının ardından yürümesi, hüznü, konuşması, bazı huyları, konuşması, gülmesi, oturması, meclise girmesi ve sükûtu.
---	---	Salat ve selam.

Esere göre Hiz. Peygamber'in dış görünüşüne ve ahlakına dair vasıfları şöyledir:

Boyu: Uzun boylu değildi, ancak azaları birbirine geçmiş gibi kısa boylu da değildi. İnsanların içindeyken uzuna yakın orta boyluydu. Ancak uzun boylu biriyle yan yana geldiğinde ondan daha uzun görünürdü. Ayrıldığında yine olduğu gibi görünürdü.

Saçı ve Sakalı: Mübarek saçı ve sakalı aşırı kıvrıkcık ya da düz değildi. İkisinin ortasıydı. Saçı kendiliğinden ayrılırsa öylece bırakırdı. Eğer ayrılmazsa ayrılmamış hâlde dururdu. Uzadığında kulak memesini geçirdi. Sakalı sıkı. Vefatında saç ve sakalındaki beyaz kıl adedi yirmiye ulaşmamıştı. On yedi ya da on sekiz kadardı.

Yüzü: Mübarek yüzü etli idi, yanakları fazla yüksek değildi. Yüzü bir dereceye kadar yuvarlak olup aslında yuvarlaklıkla uzunluk arasındaydı. On dört gecelik ay gibi parlardı. Câbir b. Semüre: "Ay aydınlığıyla münevver bir gecede fahr-i âlem sallallahu aleyhi vesellem mübarek parlak yüzüne bir de parlak aya baktım. Peygamberimizin eşref yüzünü daha güzel buldum." demiştir.

Ten Rengi: Kireç gibi beyaz da değildi, esmer de değildi.

Başı: Başı irice idi. Bu onun yüksek iradesini gösteren övgüye değer bir vasfıdır.

Alnu: Mübarek alnunun sağı ve solu genişti.

Gözleri: Gözleri geniş olup siyahı gayet siyah, beyazı da gayet beyazdı. Gözlerinin beyazında bir miktar kırmızılık vardı. Gazap anında gözlerine kırmızılık geldiği bilinir.

Kirpikleri: Mübarek kirpikleri uzundu.

Kaşları: Uzun ve inceydi, kusursuzdu. İki kaşının arası açık olup burada kıl yoktu. Uzaktan gören çatma kaş demezdi, yakından gören çatmadır, derdi. İki kaşı arasında bir damar vardı. Gazaptan önce bu damar kanla dolardı. Hiz. Peygamber'in öfkeli olup olmadığı o damardan anlaşılırdı.

Burnu: Mübarek burnu topluca idi. Ortasında bir miktar yükseklik vardı. Üzerinde bir nur parlardı. Dikkatle bakmayan kimse bu nuru fark etmediğinde burnunun üzerinde eğrilik olduğunu zannederdi. Dikkatlice baktığında nuru fark eder ve hakikat malum olurdu.

Ağzı: Ağzı genişçe idi. Bu, Araplarda övgüye değerdir.

Dişleri: Üst iki ön diş ile alt iki ön dişinin arası açıktı, bitişik değildi. Konuştuğunda dişlerinin arasında nura benzeyen bir şey ortaya çıkardı.

Boynu: Mübarek boynu gümüş beyazı gibi beyazdı.

Bedeni: Azaları birbiriyle uyumlu olup bedeni irice idi, zayıf değildi. Azaları birbirini sıkı tutardı, gevşek değildi. Karnı ve arkası düzdü. Kamburluğu yoktu. Göğsü ve omuzları genişti. Mübarek memeleri ile karnında kıl yoktu.

Kemik Başları: Mübarek dizleri, dirsekleri ve omuz başları iri ve kemikliydi. Bu da kuvvet ve yiğitliğe delalet etmekle birlikte rağmet edilen ve beğenilen bir vasıftır.

Vücudundaki Tüyleri: Vücudunda kıllar yoktu. Ancak kollarında, bacaklarında ve göğsünün yukarısında kıl olduğu rivayet edilir. Göğsünden göbeğine kadar çizgi gibi uzanan ince kıllar vardı.

Elleri, Ayakları, Kolları: Mübarek elleri ve ayakları etliceydi. İpekten daha yumuşak olduğu rivayet edilir. Elleri geniş olup parmakları ve kolları uzundu.

Ayakları: Ayaklarının ortası yere değmezdi. Ayaklarının cildi düzdü, çatlak değildi. Su ile yıkadığında su birden akıp giderdi. Ökçesinin eti azdı.

Yürümesi: Yürürken ayağını yerden kuvetlice kaldırırdı ve yüksek bir yerden aşağı iner gibi ağırbaşlıca yürürdü. Kibirli gibi yürümezdi. Adımları genişti, ancak acele etmezdi. Kendisiyle beraber yürüyen kimse acele etse ona uymazdı.

Ashabının Ardından Yürümesi: Hz. Peygamber ashabının ardında yürürdü. Bir kişinin bile ardında kalmasına rızası olmazdı. Arkamı meleklerle tahliye ediniz, diye emrederdi.

Bakışı: Bir kimseye bakmak istese bütün vücuduyla dönüp bakardı. Yere nazarı semaya nazarından çoktu.

Selam Verişi: Karşılaştığı kimseye selam vermede önce davranırdı. Yani tevazu gösterip önce o selam verirdi.

Peygamberlik Mührü: İki kürek kemiği arasında sol kürek kemiğine yakın bir yerde son peygamber olduğuna işaret eden peygamberlik mührü vardı. Bu mühür doğumunda var mıydı yoksa sonradan mı konusu ihtilafıdır. O mühür güvercin yumurtası kadar olup rengi kırmızıya yakındı. Bir rivayete göre de teninin rengindeydi. Hz. Peygamber peygamberlerin sonuncusudur. Ondan sonra peygamber gelmeyecektir. Başka mükemmel peygambere gerek yoktur. Hz. İsa aleyhisselam gökten indiğinde Hz. Peygamber'in hükümlerine uyup ona tâbi olmakla iftihar edecektir.

Heybetli Oluşu: Bir kimse fahr-i âlem sallallahu 'aleyhi vesellem hazretlerini ilk gördüğünde onun heybetinden korkardı, belki azaları titrerdi. Ancak oturup sohbet ettiğinde muhabbet duyar; onu anne ve babasından, bütün insanlardan hatta kendi canından aziz bilirdi. O; halkın gözünde heybet, halkın gönlünde hürmet sahibi idi.

Hz. İbrahim'e Benzemesi: Hz. Peygamber bütün peygamberler içinde kendisinin en çok Hz. İbrahim'e benzediğini söyleyerek hilyesini kısaca özetlemiştir.

Hz. Peygamber'i vafeden kimse acizlik gösterip kısaca, ondan evvel ve sonra olan mevcudatta ona benzer kimse bilmem, diye kesin karar verirdi.

Kalbi: Kalbi bütün insanların kalbinden cömertti, genişti; sıkıntı, darlık ve usanç çekmezdi; bütün rezilliklerden arınmış olup erdemlerle süslenmişti.

Hüznü: Yalnızken ümmetinin ahvalini düşünerek hüznlenirdi. Ancak ashâbı ile görüşürken güler yüzlüydü.

Tebessümü: Gülmek istediğinde çoğu kez tebessüm ederdi. Hiç kahkaha atmadığı gibi tebessümde de mübalağa etmemiştir. Gülümsediğinde dişleri dolu tanesi gibi parlak ve nemli görünürdü.

Konuşması: Hem düzgün hem de doğru konuşurdu. Kendisinden yalan söz çıkmamıştır. Gerek olmadıkça konuşmazdı. Sessizdi. Faydasız, boş şeylerden çekinirdi. Konuştuğunda mübarek ağzını tam açardı. Sözleri kusursuz ve açıktı. Kibirli gibi konuşmazdı. Sözlerini parlatarak ve genişleterek konuşanları sevmem, buyurmuşlardır. Bundan kasıt sakınmadan ve ilerisini düşünmeden sözlerini yalan ve iftira ile doldurup çok konuşanlardır. Kendisi sözü az, anlamı çok sözlerle konuşurdu. Sözleri açıktı, muradından fazla ya da eksik söz söylemezdi.

Bazı Huyları: Kimseye hakaret etmezdi. Nimet az da olsa saygı gösterirdi. Kâfirlerle alakalı değilse hiçbir şeyi yermezdi. Yiyecek ve içecekten hiçbir şeyi kötülemezdi. Nimet olduğu için yermekten sakınırdı. Şerre ve hırsa delalet ettiği için övmezdi de. Mevla'dan başka bir şeye rağbeti yoktu. Nefsin hazzından hoşlanmazdı ve kendi nefsi için gazap göstermezdi. Konuşma sırasında belirsizliği ortadan kaldırmak için eli ile işaret ederdi. Bir şeye şaşırıldığında ellerini göğe kaldırırdu. Bu, şaşırılan şeyin çok geçmeden değişeceğine işaret etti. Konuşurken sağ başparmağıyla sol avuç içine vururdu. Fiili ile birleştirip söylediği söz, bu sözün mühim olduğuna dair bir uyarıydı. Bir kimseye öfkelenildiğinde başını başka tarafa çevirirdi, ancak o kimseye karşı intikam beslemezdi. Mutlu olduğunda hafiflik göstermezdi. Mübarek gözlerini aşağıya çevirirdi. Övünmekten ve aşırı sevinmekten sakınırdı. Yaradılış bakımından bütün insanlardan yumuşak huyluydu. Kaba değildi. Konuşma sırasında nefret ve kabalık göstermezdi.

Meclis Adabı: Eşlerinden hangisinin hüccesine girecekse Allahu Ta'âlâ'dan izin alırdı. Girdiğinde vakti üç kısma bölerdi. Bir kısmını Allah'a ibadet, ruh ve melekler âlemi ile Allah'ın büyüklüğünü tefekküre; bir kısmını ehl-i beytinin sonunu düşünmeye, hallerini ıslaha ve onlarla iyi geçinme ve şakalaşmaya; bir kısmını ise kendi yeme, içme ve istirahatine ayırırdı. Kendine ayırdığı bu zamanda ashâbı ve dostları huzuruna gelebilirlerdi. Huzuruna gelmeye cesaret edemeyenlerin haceti, ashâbı vasıtasıyla giderilirdi. Huzuruna dâhil olmak isteyenlerden ilm ve takva sahibi olanlar öncelikle tercih edilirdi. İtibar sahibi ve zengin olmak tercih sebebi değildi.

Bütün düşüncesi ümmetinin ahvaline dairdi. Huzurunda faydalı sözden başkası söylenmezdi. Söylense de kabul etmezdi. Ashâbıyla bir mecliste toplansa güler yüzlülükle onların kalplerini birleştirir, birbirinden nefret etmelerine sebep olacak hareket etmezdi. Her bir kavmin reisine ikram edip onu vali ve emir tayin ederdi. Ashâbından biri meclise gelse orda bulunanlara insanlar arasında ne hadise oldu diye sorardı. Eğer hâli güzelse överdi, kötüyse beğenmezdi. Aşırıya kaçmazdı, muhalif ya da sözü birbirine uymayan biri değildi. Bir meclise oturduğunda ya da oradan ayrıldığında Allah'a çokça hamd ederdi. Kendi nefsi için, namaz için ya da nasihat için bir mekân belirlemezdi ve başkalarına da bunu yasaklardı. Meclise vardığında hangi yer kolayına gelirse oraya otururdu. Oturulacak en iyi yere talip olmazdı.

Mecliste bulunanlara güler yüzlülükle ve şefkatle davranırdı. Karşısındakinin sözünü sonuna kadar dinlerdi. Karşısındaki yüz çevirmedikçe kendisi de çevirmez böylece tevazu gösterirdi. Bir kimsenin isteğini yerine getiremezse o kimseyi gönlünü hoş ederek gönderirdi. Şefkatli bir baba gibiydi. Meclisi edep ve kibarlık meclisiydi. Huzurunda kimse sesini yükseltmezdi. Meclisinde kadınlara ve bir kocanın himayesi altında bulunanlara dair söz söylenmezdi. Kötü konuşmaz, kimseyi ayıplamaz, kimseyi abartmak övmezdi. Uygun olmayan soruyu görmezlikten gelir, ancak soranı da utandırmazdı.

Nefsini üç şeyden uzaklaştırırdı: Birincisi ikiyüzlülük, ikincisi dünya çokluğuna iltifat etmek, üçüncüsü faydasız boş şeyle ilgilenmek. Kimsenin de ilgilenmesini istemezdi. İnsanları şu üç şeyden temin etmişti: Öncelikle kimseyi kötülemezdi. İkincisi bir kabahati yüze vurarak utandırmazdı. Üçüncüsü bir kimsenin aybını araştırmazdı.

Sevabı olmayan sözü söylemezdi. O konuştuğunda bütün ashabı sükûn ve vakarla başlarını aşağıya doğru eğdi. Kendi aralarında konuşmazlardı. Edepsizlikten sakınırlardı. Hz. Peygamber sözünü tamamladığında sorusu olan sorardı. Biri sorduğunda diğerleri susardı. Son konuşanın sözü de kendinden evvel konuşanların sözü kadar şen ve rağbet üzere idi. Hz. Peygamber kendisine yapılan övgüyü kabul etmezdi. Konuşanı sözü bitinceye kadar dinlerdi. Boş ve günah söz olmadıkça kimsenin sözünü kesmezdi.

Sessizliği: Sessizliği dört şeye dayanırdı: Birincisi yumuşak huyluluktur. Kâfirlerden ya da bedevilerden gazap uyandıracak incitici hareketler ve elem verici sözler ortaya çıktığında yumuşak huylu olduğundan sükût ederdi. İntikam peşinde olmazdı. İkincisi sakınmadır. Etraftan gelen kimselerin ahvali malum değilse sakınıp sükût ederdi. Bu sükûtundaki güzel şey kötü olanı terk etme ve ümmetin ıslahı sebebiyle mümkün mertebe dünyada ve ahirette hayırlı olan şeyleri sağlamak için bütün gücüyle çabalamaktır. Üçüncüsü taktirdir. Yani ümmetine merhamet ve onların sözlerini dinlemede eşit davranmak için sükût ederdi. Dördüncüsü tefekkürdür. Yani dünya ve ahiret işlerinden elden çıkan ve elde kalan nedir diye etraflıca düşünmek için sükût ederdi.

Sabrı: Allah onda yumuşak huyluluğu ve sabrı bir araya toplamıştı. Puta taparlardan ve düşmanlardan gördüğü şiddete sabrettiği rivayet edilir.

E. ESERİN ŞEKİL ÖZELLİKLERİ

Eser, tamamen mensur olarak kaleme alınmıştır. Mensur hilyelerin bir kısmında yer yer manzum bölümlerle karşılaşılmasına rağmen⁹ Akkirmânî Muhammed'in mensur hilyesinde manzum bölüm ya da bölümler bulunmaz.

⁹ İçerisinde manzum bölümler bulunan mensur hilyeler için bk. (Erdoğan Taş 2018a); (Erdoğan Taş, 2018b); (Erdoğan Taş, 2018c); (Erdoğan Taş, 2019).

F. ESERDE ADI GEÇEN KAYNAKLAR

Akkirmânî Muhammed b. Mustafa, risalede zikr olunan hilyenin İmâm Tirmizî'nin *Şemâ'il*'i ile Kâdî İyâz'ın *Şifâ* adlı eserinde dayanaklarıyla ortaya koydukları hadislere göre yazıldığını söyler. İmâm Tirmizî Muhammed b. İsa, *Eş-Şemâ'ilü'n-Nebeviyye* adlı eserin sahibi olan ünlü muhaddistir. "*Sahasında ilk çalışma olan eser, bu konuda yazılanların en mükemmeli kabul edilmiş, içindeki hadislerin büyük çoğunluğu sahih, önemli bir kısmı hasen, pek azı zayıf rivayetlerden meydana gelmiştir*" (Kandemir, 2012, s. 203). Ebu'l-Fazl Kâdî İyâz ise bilindiği gibi *Eş-Şifâ*' adlı eserin sahibi olan ünlü hadis, fıkıh ve dil âlimidir. *Şifâ* adlı eserde "*Hz. Peygamber'in yüce kişiliği ve sahip bulunduğu özelliklerle ona karşı saygısız davrananlara uygulanacak ceza konuları ele alınmıştır*" (Kandemir, 2001, s. 116). Tirmizî'nin rivayetlerinden sonra Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den olma üvey oğlu Hind b. Ebû Hâle'nin rivayetlerine yer verir. "*Hind b. Ebû Hâle'nin çok güzel konuştuğu bilinmekte olup onun adını unutulmaz kılan olay, Hz. Hasan'ın ona dedesini sorması üzerine Resûl-i Ekrem'in şemâilini çok güzel bir şekilde anlatmasıdır*" (Tirmizî, 49-52; Abdülhay el-Kettânî, III, 240-241, aktaran Algül, 1998, s. 64). Daha sonra Hz. Peygamber'e hizmetiyle tanınan ve en çok hadis rivayet eden sahabilerden biri olan Enes b. Mâlik'in rivayetleriyle devam eder. Son olarak Kadî İyâz'ın rivayetleriyle Hz. Peygamber'in bazı davranışlarını ve meclis adabını vasf eder.

Bunların yanı sıra ilk Müslümanlardan olan Hz. Peygamber'in damadı Hz. Ali b. Ebû Tâlib, kıraat ve hadis âlimi İmâm Cezerî; Hanefî mezhebi âlimlerinden Fadlullah Türpuştî; dil ve edebiyat âlimi Asmâ'î; Arap dili ve edebiyatına dair çalışmaları olan Zemahşarî ve "*hadislerde geçen nadir kelimelere dair*" (Başaran, 1995, s. 102) *Fâ'ik* adlı eseri; hadis ve tefsir âlimi, edebiyatçı İbn Esîr ve "*hadislerdeki nadir kelimeleri alfabetik sırayla açıklayan ve garîbü'l-hadîs konusunun önemli kaynaklarından olan*" (Koçkuzu, 2000, s. 28) *En-Nihâye* ile "*Kütüb-i Sitte'deki hadisleri bir arata toplayan*" (Çakan, 1993, s. 136) *Câmi'u'l-Usûl* adlı eserleri; Horasanlı fıkıh âlimi Kaffâl Abdullah b. Ahmed ve "*ona nisbet edilen*" (Kallek, 2001, s. 146) *Fetâva'l-Kaffâl* adlı eseri, sığâr-ı tabî'inden¹⁰ Humeyd et-Tavîl; Arap diliyle ilgili çok sayıda eser yazmış bir âlim olan Molla 'İsâm, Arap dil âlimi Cevherî ve "*Arap sözlükçülüğü tarihinde tertip itibarıyla yeni bir çığır açtığı gibi sadece sahih kelimeleri (Bedevî Araplar'dan gelen fasih kelimeler) ihtiva etmesi açısından da ayrı bir özellik arz eden*" (Kılıç, 1993, s. 459) ve kısaca *Es-Sihâh* adıyla tanınan eseri; *Er-Ravzü'l-Ünüf fi Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye Li'bni Hişâm* adlı eserin sahibi Süheylî Abdurrahman b. Abdullah; Hz. Peygamber'in hilyesini çok fasih bir şekilde tasvir eden ve bu tasviri Hz. Ali ve Hind b. Ebû Hâle'nin anlatımlarıyla asırlar boyu nakledilen kadın sahabe Ümmü Ma'bed (Eren, 2012, s. 326); İmam Müslim, hadis rivayetiyle meşhur sahabiler Ebû Hureyre, Berâ b. Âzib, Câbir b. Semüre, Câbir b. Abdullah, İbn Abbâs ve en son vefat eden sahabe Ebu't-Tufeyl, Akkirmânî'nin eserinde kaynak olarak kullandığı isim ve eserlerdir.

¹⁰ Terim anlamı hakkında farklı görüşlerin bulunduğu tâbiîni âlimler çeşitli tabakalara ayırmıştır. Müslim'e ait olan en sade tasnife göre sahâbenin büyükleriyle sohbet eden ve rivayetlerinin çoğunu onlardan alanlara "kibâr-ı tâbiîn", sahâbe yanında tâbiînden de hadis rivayet edenlere "evsât-ı tâbiîn", az sayıda sahâbe ile karşılaşmış rivayetlerinin çoğunu diğer tâbiîlerden alanlara "sığâr-ı tâbiîn" denir (Ulu, 2010, s. 328).

G. ESERİN TRANSKRİPSİYONLU METNİ¹¹

[1b] Bismillahirrahmânirrahîm. Hâmd-i bî-hadd ü şenâ-yı bî-'add ol hâlîk-ı 'alet kelimetuhu hazretlerinedir ki mebd'e-i hilkatde nûr-ı Muhammed'i ihtiyâr itdi ve şükr ü sipâs ol kâdir-i cellet 'azametuhu hazretlerinedir ki nefis-i nefis-i Aḥmedi ve mâ erselnâke illâ rahmeten lil'âlemîn¹² maẓmûnuyla i'tibâr itdi ve tuḥaf taḥiyyât ol seyyidü'l-enbiyânîñ ravza-i muḳaddesesine olsun ki maḥrem-i esrâr-ı vaḥy olan rûhü'l-ḳuds livâ-yı risâleti anuñ dest-i şerîfine teslîm hıdmeti ile ziyâde şeref bulup eşref-i kerrûbiyân oldı ve daḥı âl ü aşḫâb u etḳiyâsı üzere olsun ki anlarıñ nûr-ı hidâyetleriyle 'âmme-i ümmet zulumât-ı küfrden evc-i a'lâ-yı îmâna 'urûc ile ihtîşâş ve şûret-i Muḥammediyye ve sîret-i Aḥmediyyeyi beyân itmeleriyle maẓîk-i mesâlik-i cehlden cây-ı menâş buldılar. Rıdvanullahi Ta'âlâ 'aleyhim ecma'în bundan soñra ma'lûm ola ki bu 'abd-i fakîr **Muḥammed Akkirmânî** bellağahu akşa'l-emânî murâd ider ki seyyidü'l-enbiyâ faḥrû'l-etḳiyâ olan peygamberimiz Muḥammed şallallâhu 'aleyhi vesellem hazretleriniñ şemâ'il-i şerîfesini ve aḥlâk-ı refî'asını ve tal'at-ı behiyyesini Türkî lisân ile beyân eyleye ki fâ'idesi 'âmme ola. Ma'lûm ola ki şemâ'il şâriḥleri beyân itdiler ki faḥr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem hazretleriniñ ḫilye-i pâkini bilmede fâ'ide çokdur. Cümleden biri bir âdem rü'yâda gördükde evşâf-ı şerîfe ḥadîs-i şerîflerde vârid olan ḫilye-i laṭîfeye muvâfaqa ise taḥkîk peygamber şallallâhu 'aleyhi vesellemi görmüş olur. Zîrâ şeytân-ı

[2a] la'în ol şûret-i münîfeye dâhil olmağa iḳtidârı yokdur. Allâhu Ta'âlâ zümre-i enbiyâ 'aleyhimü's-selâmı ol mekrûhdan şıyânet itmîşdir ve ol rü'yâyı ta'bîre ihtiyâc yokdur ve gördüğü peygamber şûreti degildir diyü zann itmek ḫaḫâdır. Rü'yâda gören kimesneniñ zünûbı mağfüredir diyü eşerde vârid olmuşdur ve eger ḫilye-i şerîfeye muṭâbîk görürse sünnet-i şerîfesiyile 'âmîl oldığına 'alâmetdir ve eger ol ḫazreti tebessüm ve talâkat ve beşâset üzere görürse yine tarîkat-ı 'aliyyesinde olan zümre-i celîleden oldığına nişândır ve eger 'abûs u ḡazbân oldığı ḫâlde görürse yâḫûd a'zâ-yı şerîfesinde noḳşân yâḫûd bir 'ayb görürse kuşûr görendedir. Sünnet-i şerîfesine ḫalel virmişdir. İşlâhına sa'y eylesün. Zîrâ faḥr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem hazretleri muşayḳal âyîneye beñzer. Bir âdem anda kendi zâtını görür. Ḥasen ise ḫasen ḳabîḫ ise ḳabîḫ görür. Ḥâşıl-ı kelâm ḫilye-i kerîmesin bilüp rü'yâda görenlere fâ'ide-i kiberi ḫâşıla olur. Ne tarz üzere görse ol gördüğü faḥr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellemdir ve ma'lûm ola ki bu risâlede zıkr olunan ḫilye-i münevvere kütüb-i sünen aşḫâbından İmâm

¹¹ Bu çalışmada S1 ve S2 nüshaları kullanılmış ve edisyon kritik yapılmıştır. AE nüshası, S1 nüshasıyla benzerlik gösterdiği için edisyon kritiğe dâhil edilmemiştir. Temin edilemediği için Mısır'da bulunan üç nüsha kullanılmamıştır. T, D ve MK nüshaları çok eksik olduğu için çalışmaya dâhil edilmemiştir. Varak numaraları S1 nüshasına göre verilmiştir.

¹² Biz seni âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik (Kur'an-ı Kerim 21: 107.)

1b-eşref-i kerrûbiyân oldı ve daḥı âl ü aşḫâb u etḳiyâsı S2/eşref-i kerrûbiyân oldı ve âl ü aşḫâbı S1.

1b-Aḥmediyyeyi beyân itmeleriyle S1/Aḥmediyye beyânlarıyla S2.

1b-'abd-i fakîr Muḥammed Akkirmânî S1/'abd-i fakîr'ü'l-Akkirmânî S2.

1b-seyyidü'l-enbiyâ faḥrû'l-etḳiyâ olan S1/ seyyidü'l-enbiyâ ve'l-mürselîn S2.

1b-peygamberimiz Muḥammed S2/peygamberimiz S1.

1b-ḥadîs-i şerîflerde S1/ḥadîşlerde S2.

1b-ḫilye-i laṭîfeye S1/evşâf-ı laṭîfeye S2.

2a-zümre-i enbiyâ 'aleyhimü's-selâmı S1/zümre-i enbiyâyı S2.

2a-mağfüredir diyü S2/ mağfüredir S1.

2a-faḥr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem hazretleri S1/ ḫazret-i resûl-i ekrem S2.

2a-ḫâşıla olur S1/ ḫâşıl olur S2.

Tirmizî Muhammed bin 'Îsâ *Şemâ'il*'de ve Ebu'l-Fazl Kâdî 'Îyâz *Şifâ'-i Şerîf*'de senedleriyle irâd eyledikleri hadîslerle mahfûza ve mazbûta

[2b] olan hilye-i tayyibedir. Lâkin senedleri hâzif itdim ki muhtaşar ola. İmâmân-ı mezkûrân ittifâk üzere zîkr itdikleri kelime-i vâride tekrâr olmasın diyü biriyle iktifâ olundu ve İmâm Tirmizî'niñ rütbesi ve zamânı aqdem olmağla anuñ kelâmını taqdîme sezâ gördüm. *Fe ekûlu ve billâhi't-tevfîk kâle İmâmü't-Tirmizî bi-senedihi 'an 'Aliyyibni Tâlib rağiyallâhu 'anh kâle lem yekûn resûlullâh bi't-tavîli el-mumağğiti velâ bi'l-kaşîri'l-mütereddidi.* İmâm Tirmizî senediyle Hâzret-i 'Alî bin Ebî Tâlib rağiyallâhu 'anhdan rivâyet ider ki buyurmuşlar: Fağr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem hâzretleri uzun boylı degil idi ve a'zâsı birbirine tedâhül itmiş gibi kışa boylı dağı degil idi. Mumağğit ism-i fâ'ildir. Aşında munemağğit idi. Nûn mîme kalb ve idgâm olundu. İnmiğât infî'âl bâbındadır. Nehâr imtidâd üzere olsa inmiğât beyân inmiğâtü'n-nehâr dirler. Lâkin İmâm Cezerî tef'îl bâbından ism-i mef'ûldür diyüp 'ayn-ı mu'cemeniñ teşdidiyle taşhîh eyledi. Mütereddid ism-i fâ'ildir. A'zâsı ve eczâsı birbirine tedâhül itmiş nesnedir. *Ve kâne reb'aten mine'l-kaşîri.* Fağr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem cemâ'at-i nâs içinde orta boylı ve tûla mâ'il idi diyü taşhîh eylediler. Reb'a râniñ fetî ve bâ'-i muvağğadeniñ sükûnı ile orta boylınuñ bir nev'ine dirler ki tûla mâ'il ola. Lâkin erbâb-ı sîret dirler ki fağr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem kağı uzun boylı âdem ile berâber çursa ol âdeme tûlda

[3a] galebe iderdi. Ayrıldıkda yine oldığı gibi görünürdi. *Lem yekûn bi'l-ca'di'l-kaşîri.* Mübârek saç ve şakalı ziyâde mübâlağa üzere kıvrıcık degil idi. Ca'd fels vezninde kıvrıcık dimekdir. Kaşîri 'aded vezninde tâ'-i evveliniñ kesri ile câ'izdir. Ziyâde kıvrıcık dimekdir. *Velâ bi's-sebti.* Mübârek saç ve şakalı düz ve doğru dağı degil idi. Sebti fetî-i mühmele ve kesri bâ'-i muvağğade ile fetî ve sükûnı dağı câ'izdir. Müstersil ve müsterhî olan nesnedir. *Kâne ca'den racelen.* Bu cümle mâ-kaşîri beyândır. Ya'nî mübârek saç ve şakalı ne pek kıvrıcık ne pek düz ikisi ortası idi. *Recel.* Râ'nîñ fetî ile dir. Cîm'inde fetî ü zamm ve kesri ü sükûn câ'izdir. *Ve lem yekûn bi'l-muḥahhami velâ bi'l-mükelsem.* Mübârek yüzi etlü ve hadd-i şerîfleri ziyâde mürtefi' degil idi. Kezâlik mübârek yüzi degirmi dağı degil idi. Muḥahham ve mükelsem ikisi dağı ism-i mef'ûldür. Evvelki tef'îl ikincisi dehrace bâbındadır. Taḥhîm semizlikden çihrede olan intifâhdır. Kelseme çihrede tedvîrdir lâkin bi'l-külliyeye tedvîri inkâr görünmekle def'i için *ve kâne fi vechihi tedvîrûn* didi ya'nî mübârek vechinde nev'an-mâ tedvîr var idi. Haḳîkatde tûla mâ'il idi. Fî kelimesi cüz'iyet ifâde ider gaḳlet olunmaya ve tedvîrde olan tenvîn dağı taḳlîl içündür. Ve'l-hâşıl mübârek yüzi beyne't-tedvîr ve'l-istiḫâle idi. İmâm Türpüşti'niñ

[3b] ihtiyâr itdiği ma'nâ-yı şerîf budur. *Ebyazu muşerrebun.* Mübârek cesed-i şerîfi ebyaz idi. Lâkin beyâza levn-i humret muḥâlağa itmiş idi. Aşma'î'den bu ma'nâyı 'allâme-i Zemaşşarî *Fâ'ik*'nda naḳl eyledi. Lâkin *Nihâye* şâhibi İbn Eşîr dir ki muşerreb kelimesi gerek if'âlden

2a- hilye-i münevvere kütüb-i sünen aşhâbından İmâm Tirmizî Muhammed bin 'Îsâ Şemâ'il'de ve Ebu'l-Fazl Kâdî 'Îyâz *Şifâ'-i Şerîf*'de S1/hilye-i münevvere Ebu'l-Fazl Kâdî 'Îyâz raḫimehullah kitâb-ı Şifâ'da ve kütüb-i sünen aşhâbından İmâm hâfız Muhammed bin 'Îsâ Tirmizî Şemâ'il'inde S2.

2a-irâd eyledikleri S1/ irâd itdikleri S2.

2b-zîkr itdikleri kelime-i vâride tekrâr olmasın diyü biriyle S2/ zîkr itdiklerinin biriyle S1.

2b-Fağr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem hâzretleri S1/ Fağr-i 'âlem hâzretleri S2.

2b- teşdidiyle taşhîh eyledi S1/ teşdidi ile taşhîh olundu S2.

2b- Fağr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem cemâ'at-i nâs içinde S1/ Fağr-i 'âlem nâs içinde S2.

2b- fağr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem kağı uzun boylı âdem ile S1/ kağı uzun boylı âdem fağr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem ile S1.

3a-görünürdi S1/görünür idi S2.

3a-ziyâde mübâlağa üzere S2/ ziyâde mübâlağa S1.

3a- yüzi degirmi dağı degil idi S1/ yüzi degirmi idi. S2.

gerek tef'ilden bir levne levn-i âhere muhâlağa itmege dirler. Huşûş-ı humret anlanmaz. Lâkin cevâb virilür ki müşerreb ma'nâ-yı sâbıkda menkûl-i 'örfî olmak câ'izdir ve Aşma'î fenn-i luğatde muhtedîdir ve hadîs-i âherde *leyse bi'l-ebyaži'l-emhağ velâ bi'l-edem* vârid oldu ya'nî fahr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem kirec beyâzi ebyağ degildir ve esmer dağı degil idi ve hadîs-i âherde *ezherü'l-levn* vârid oldu ya'nî levn-i şerîfî münevver idi dimekdir. Bu hadîşler dağı ma'nâ-yı evveli taqviyye ider. Lâkin Enes hazretlerinden esmerü'l-levn vârid olduğunu İmâm Tirmizî rivâyet ider. Bu rivâyet-i sâbıkda ebyağ rivâyetine *velâ bi'l-edem* rivâyetine muhâlif olur diyü su'âl olunursa evvelâ cevâb viririz ki esmerü'l-levn lafzını rivâyet iden şîğâr-ı tâbi'inden Humejd'dir. Münferid olduğu hâlde Enes hazretlerinden rivâyet itmişdir ve ammâ *ebyağun müşerrebun* lafzı rivâyet idenler on beş 'aded aşhâb-ı kirâmdir. Vücûh-ı tercih bundadır ve şâniyen mezkûrdan ağmâz olunsa esmerü'l-levn demek ebyağ-ı emhağ ma'nâsını nefy içündür.

[4a] Ya'nî esmer demek kirec beyâzi gibi ebyağ degil idi demek ola. Ba'zılar didiler ki şemse bâriz olan a'zâsı esmer ola. Merdûddur ki raqabe-i şerîfesi fidâ-i beyzâ gibidir diyü vârid oldu. Nitekim gelse gerekdir. Raqabe ise şemse bâriz olan a'zâdandır. Mollâ 'İşâm: Şems peygamber şallallâhu 'aleyhi vesellem hazretlerine te'sîr itmez. Zîrâ üzerinde dâ'im bir pâre bulut tururdu, diyü cevâb-ı mezkûrı redd eyledi. Ğaflet itdigi ol pâre bulut nübüvvetden evvel idi. Nübüvvet geldikte aña hâcet kalmadı ref' olundu diyü 'ulemâ-yı hadîs beyân itdiler. *Ed'acü'l-ayneyn*. Mübârek gözleri vâsi' ve siyâhî ğâyetde siyâh beyâzi ğâyetde beyâz idi. Şâhib-i *Nihâye* böyle ma'nâ virmişdir. Kezâlik *Şihâh-ı Cevherî*'de ma'nâ budur. Lâkin Kâdî 'İyâz *şedîdü sevâdi'l-hadiğa* diyüp iktifâ itmişdir. Şerrâh evvelki ma'nâyı tercih itdiler. *Ehdebü'l-efâr*. Mübârek kirpikleri uzun idi. Eşfâr şefreniñ cem'idir. Göz қаpağınıñ tarafına dirler ki anda kirpik olur. *Azîmü'l-müşâş ve'l-ketidi*. Mübârek dizleri ve dirsekleri ve omuz başları iri ve kemüklice idi. Ğâyet kuvvet ve şecâ'ate delâlet itmekle merğûb ve memdûhdur. Müşâş zamm-ı mîm ve mu'cemîn ile kemük başlarıdır. Ketid feth-i kâf ve kesr-i tâ'-i müşennât-ı fevkiyye ile omuz başıdır. *Ecred*. Cesed-i

[4b] şerîflerinde kıllar yoğ-idi. Lâkin murâd ekşer cesedinde dimekdir. Zîrâ kollarında ve sâklarında ve şadr-ı şerîfiniñ a'lâsında kıl olduğu rivâyet-i âtiyyede gelse gerekdir. *Zü mesrûbetin*. Ya'nî mesrûbe şâhibi idi. Şadr-ı şerîfenden göbегine varınca hağ gibi ince kıllar var idi. Mesrûbe mekrûme vezninde şa'r-ı dağık dimekdir. *Şeşnü'l-keffeyn ve'l-quademeyn*. Mübârek elleri ve ayakları etlüce idi. Böyle iken harîrden yumuşak olduğu mervîdir. Şeşn şîn-ı mu'ceme ve şâ'-i müşeşle ile fels vezninde etlü dimekdir lahm gibi. *İzâ meşâ teğalla'a ke'ennemâ yenhağtu min şabebin*. Yürüdükde ayağını yerden kuvvet ile kaldırırdı. Mekân-ı 'âlîden iniş aşağı gider gibi âsân vech üzere yürürdi. Mütekebbirler gibi yürimez idi. *Şabeb fethateyn* ile mekân-ı 'alî dimekdir. *Ve izâ iltefete iltefete ma'an*. Bir kimseye nazâr itmek murâd eylese bütün cesed-i şerîfî ile iğbâl ve iltifât idüp ol kimseniñ hâl ü şânına ihtimâm

3a- Bu rivâyet-i sâbıkda ebyağ rivâyetine S1/ Bu rivâyet-i sâbıkda olan ebyağ rivâyetinde S2.

4a- şallallâhu 'aleyhi vesellem hazretlerine S1/ şallallâhu 'aleyhi veselleme S2.

4a- cevâb-ı mezkûrı redd eyledi S1/ cevâb-ı mezkûrı redd şadedinde oldu. S2.

4a- omuz başları iri S1/ omuz başları irice S2.

4b- şerîflerinde kıllar S1/ şerîfende kılları S2.

4b-şadr-ı şerîfenden S2/ şadr-ı şerîfende S1.

4b- şa'r-ı dağık dimekdir S2/şa'r-ı dağıktır S1.

4b- kaldırırdı S1/ kaldırır idi S2.

4b- yürürdi S1/ yürür idi S2.

4b- ol kimseniñ S1/ o kimseniñ S2.

iderdi. Mütekebbirler gibi yalnız baş ile yâ göz ile iltifât itmez idi. *Beyne ketifeyhi hâtemü'n-nübüvveti*. Ketifi beyinde âhirü'l-enbiyâ olduğına 'alâmet için nübüvvet hâtemi var idi. İki ketifi ortasında didikleri taqrîbîdir. Taḥkîkî budur ki şol ketifiniñ yanında belki guzrûfunuñ üzerindedir diyü Süheyli taşriḥ eyledi. Faḥr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem

[5a] ḥâzretleriniñ bu hâtemi vaqt-i vilâdetinde var mı yoḥsa vilâdetden soñra mı vaz' olundu ihtilâf vardır ve ol hâtem gögercin yumurçası miqdârında idi ve levni ḥumrete mâ'il idi. İmâm Tirmizî 'indeinde şâbit olan budur lâkin İmâm Müslim levni cesed-i şerifi levninde idi dimişdir. *Ve hüve hâtemü'n-nebiyyîn*. Faḥr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem cümle enbiyânıñ hâtemi ve soñıdır. Andan soñra peygamber gelmez. Şerî'at-ı şerîfesi ekmel olmağla neshden münezzehtir. Ğayri mükemmel peygambere hâcet yoḥdur. Hâtemü'l-enbiyâ olduğu kaç'-ı yaqînîdir. İnkâr iden kâfir olur. Ḥâzret-i 'İsâ 'aleyhi's-selâm semâdan nâzil olduğda peygamberimiz şallallâhu 'aleyhi veselleminiñ şer'i ile hükm idüp etbâ'ından olmağla iftiḥâr itse gerekdir. Hâtemü'l-enbiyâ olduğına münâfi degildir. Belki mü'ekkiddir. Hâtem feth-i tâ ve kesr ile câ'izdir. *Ecvedü'n-nâsi şadren*. Şadr-ı şerîfi ya'nî kalb-i şerîfi cümle nâsdan ziyâde şehî ve cevâd idi. Zehârif-i dünyâ ve 'avârif-i Mevlâ'dan bir şeye baḥl itmezdi. Cûd u şehâsı tayyib-i kalb ile seciyyet ve tabî'at idi. Tekellûf ile degil idi. Şadren temiz olmağla fâ'il ma'nâsı virildi ve zikr-i muḥâl ve irâdet-i ḥâl yâḥud eḥad-ı mücâvirin ile âḥer murâd oldı. Bu ma'nâ-yı laṭif ecved cûddan müştak olursadır. Ba'zılar ecved cevedetden müştakdır didi ve cevedet feth-i cîm ile vüs'at ma'nâsınadır

[5b] ya'nî kalb-i şerîfleri vâsi' idi. Melâlet ve ḍucret gelmez idi ve ba'zıları ecved cûddan müştakdır, cûda zamm-ı cîm ile *câde izâ şâra ceyyiden* dirler bu ma'nâyadır didi ya'nî kalb-i şerîfleri cümle kulûbdan aḥsen ve ceyyiddir. Zîrâ cümle rezâ'ilden müberrâ ve aḥlâḳ-ı fâzıla ile muḥâllâdur. *Ve aşdaḳun nâsi lehçeten*. Cümle nâsiñ lisân ve kelâm cihetinden aşdaḳı idi ya'nî kelâmı vâqî'a muḥâbîḳ idi. Aşlâ kızb ya'nî vâqî'a muḥâlif kelâm kendinden şâdir olmadı. Lehce feth-i lâm ve sükûn-ı hâ ve cîm ile lisân ma'nâsınadır. Murâd kelâmdır. *Ve elyenuhum 'ariketen*. Cümle nâsdan tabî'at cihetinden mülâyemeti ekşer idi. Nefret ve ḡlzet üzere degil idi. *Ve ekramuhum 'aşireten*. Qabileleri cümle kabâ'ilden ekrem idi. 'Aşireniñ vezn ve ma'nâsı qabile gibidir. *Câmi'ü'l-Uşûl* rivâyetinde 'işre gelmişdir. Kesr-i 'ayn-ı mühmele ve sükûn-ı mu'ceme ile şoḥbet ma'nâsınadır ya'nî muşâḥabet ve mu'âşeret itmede nefret ve ḡlzet itmez idi. *Men ra'âhü bedîheten hâbehû*. Bir kimse faḥr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem ḥâzretlerini ibtidâ görse heybet-i semâviyyesi olmağla ḥavf iderdi. Belki a'zâsı ditrerdi. Ḥattâ tesliyye idüp ḳorḳma ben melik-i cebbâr degilim, dirdi. *Ve men ḥâletehu ma'rifeten eḥabbehû*. Bir kimse cenâb-ı sa'âdetiyle ihtilâf idüp şoḥbet eylese maḥabbet iderdi vâlideyninden ve cemî' nâsdan belki kendi cânından 'azîz bilirdi. *Yekülü nâ'ituhu lem era ḳablehû ve ba'dehû mişlehû*. Ya'nî faḥr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem¹³ ḥâzretlerin vaşf iden kimse ki Ḥâzret-i 'Alî

4b- iltifât itmez idi S1/ iltifât itmezdi S2.

4b- Taḥkîkî budur ki S2/ Taḥkîḳ budur ki S1.

5a- ve ol hâtem S2/ol hâtem S1.

5a- İmâm Tirmizî 'indeinde şâbit olan budur lâkin S2/S1'de yok.

5a- cümle enbiyânıñ S2/enbiyânıñ S1.

5a- Belki mü'ekkiddir S1/ mü'ekkiddir. S2.

5a- Hâtem feth-i tâ ve kesr ile câ'izdir S1/ Feth-i tâ ve kesriyle câ'izdir.

5b- Aşlâ kızb S2/ Kızb S1.

5b- kendinden S1/ kendüden S2.

5b- tesliyye idüp S1/ tesliyye iderdi S2.

¹³ Buradan 6a'ya kadar olan kısım S1 nüshasında 15b-16a varaklarında yer almaktadır. Müstensih 5b'nin sonuna "Burada kâğıd ḳalmayup kitâbıñ âḥirine yazılmışdır." notunu düşmüştür.

kerremallâhu vecheh tafsîl üzere vaşf itmeden ‘aciz izhâr idüp icmâl üzere andan evvel ve ondan sonra olan mevcûdâtta aña nazîr olur bir kimse bilmem diyü cezm iderdi. Nazîrî yokdur dimeden kinâyedir. Bu maħalle gelince zıkr olunan hilye-i şerîfe İmâm-ı şerîfe Tirmizî ‘Alî bin Ebî Tâlib’den eylediği hilyedir. Bundan sonra zıkr olunan yine İmâm Tirmizî rivâyeti üzeredir. Lâkin peygamberimiz şallallâhu ‘aleyhi ve sellem hazretleriniñ rebîbi olan Hind bin Ebî Hâle - ki Hâdîce-i kübrâ rağiyallâhu ‘anhümâ hazretleriniñ oğlıdır, evşâf-ı resûlullâh ‘aleyhi’s-selâmı ekmel vech üzere bilürdi- andan rivâyet ider ki buyurmuşlar: *Kâne resûlullâh şallallâhu ‘aleyhi ve sellem fahmen mufahhamen* ya’nî ‘indellâhu Ta’âlâ ‘azîm ve ‘inde’l-halk mu‘azzam idi yâhûd halkıñ gözlerinde müheyyeb ve kalblerinde mükerrem ve mu‘azzam idi dimekdir. Fahm fels veznindedir. Mufahham tef’îl bâbindan ism-i mef’ûldür. *Yetele’le’u vechuhû tele’lu’e’l-kameri leylete’l-bedri* ya’nî mübârek vech-i enveri on dört gicelik ay gibi berîk ve leme‘ân iderdi. ‘Azîme’l-hâmeti. Mübârek re’si irice idi. ‘Ulüvv-i himmete delîl olmağ-ile memdûhdur. Hâme tahfîf-i mîm ile baş ve başıñ orta yeridir. Lâkin murâd evvelki ma’nâdır. *În inferekat ‘aķîkatuhu feraķa ve illâ felâ*. Eger mübârek saçı kendilüğinden ayrılırsa öylece kendi hâline birağurdu. Eger ayrılmazsa ayrılmamış tırurdu. Ba’zı rivâyetde ‘aķîķa bedelinde ‘aķîķa vârid olmuşdur. ‘Aķîķa şâd-ı mühmele ile örülmüş saçdır. Bu maķâmda ikisinden de murâd mübârek saçlarıdır. Ba’zılar ‘aķîķa mevlûduñ vaķt-i vilâdetinde başında bulunan saçdır didi. Lâkin bu maķâmda bu ma’nâ haķîķat olmaķ üzere ba’iddir. Zîrâ ‘Arab ‘indinde mu’tâd ol mevlûduñ saçını terâş idüp bir zebîha ile it’âm-ı fuķarâ itmekdir ve zebîha daħı ‘aķîķa dirler bu ma’nâya göre mübârek saçlarına ‘aķîķa demek haķîķat üzere olmadı.

[6a] Meger tevcîh ide yüzüne Allâhu Ta’âlâ habîbine ikrâm idüp ‘aķîķasın hıfz eyledi. Zîrâ mu’tâda göre terâş itseler bir zebîha zebh itmelidir. Anlarıñ zebhî aşnâm ismiyledir. Bu tevcîhi te’yîd ider. *Fetâvâ-yı Kaffâli Mervezî*’de olan mes’ele ki bir kimse için vaķtinde ‘aķîķa itmeseler ol kimse kendi için kañķı vaķtde murâd iderse ‘aķîķa ider resûlullâh şallallâhu ‘aleyhi veselleme iķtidâ itmiş olur. Zîrâ peygamber ‘aleyhi’s-selâm ‘aķîķasını nübüvvetden sonra itmişdir diyü taşrih eyledi. Bu mes’ele tevcîh-i mezkûri te’yîd ider. Yoħsa delîl mertebesi degildir. İhtimâldir ki faħr-i ‘âlem şallallâhu ‘aleyhi vesellem kendi için itdikleri ‘aķîķaya i’tibâr itmeyüp ba’de’n-nübüvvet ‘aķîķa itmiş ola. İ’tibâr itmediği aşnâm ismiyle olduğındandır. Bu ihtimâl olcaķ resûlullâh şallallâhu ‘aleyhi vesellem iķtidâ zum’ıyla mes’ele-i mezbûreyi istinbât şâbit olmaz. *Yücâvizu şa’ruhu şahmete uzuneyhi izâ hüve vefferehû*. Faħr-i ‘âlem şallallâhu ‘aleyhi vesellem hazretleri mübârek saçların çoğaltsa kulaķları yumuşağın geçerdi. *Vâsi’ü’l-cebîn*. Mübârek alının sağı ve solı ki şadağ dirler şaķal başıñ üstidir mümtedd ve vâsi’ idi. Cebîn fetħ-i cîm ve kesr-i bâ’-i muvaħħade iledir. *Ezeccü’l-havâcib*. Mübârek kaşları uzun ve ince yay gibi idi. Kevâmil-i havâcibden hâldir ya’nî kaşları tâm ve kâmil idi. Aşlâ ve kaķ’â kuşûr yoğ-idi. *Fî ğayri ħarnîn*. Ya’nî iki kaşı arası açık idi. Kılilar yoğ-idi. ‘Arab ‘indinde müstaħşendir. Lâkin Ümm-i Ma’bed rivâyetinde aķren degildi ya’nî kaşları muttaşıl idi

5b- maħalle gelince S1/ maħalle S2.

5b- hilye-i şerîfe İmâm-ı şerîfe Tirmizî S1/ hilye-i şerîfe İmâm Tirmizî S2.

5b- evşâf-ı resûlullâh ‘aleyhi’s-selâmı S1/ evşâf-ı resûlullâhı S2.

5b- örülmüş saçdır S1/ ayrılmış saçdır S2.

5b-ve zebîha daħı ‘aķîķa dirler bu ma’nâda göre mübârek saçlarına ‘aķîķa demek haķîķat üzere olmadı S1/ ve zebîhaya ‘aķîķa demek haķîķat üzere olmadı S2.

6a-Zîrâ peygamber ‘aleyhi’s-selâm S1/ Zîrâ peygamber ‘aleyhi’s-salâtu vesselâm S1.

6a-şallallâhu ‘aleyhi vesellem hazretleri mübârek saçların S1 şallallâhu ‘aleyhi vesellem mübârek saçların S2.

6a-Kevâmil-i havâcibden hâldir S1/ S2’de yok.

[6b] demekdir. ‘Acem ‘inde bu müstaşsendir. İki rivâyet beyni tevfiğ olunur ki uzakdan gören çatma kaç dimez yakından gören çatmadır dir. Leţâfet-i ‘Arab ve zarafet-i ‘Acem cem’ olmakla cümle ‘inde merğûb idi. *Beynehümâ ‘irğun yüdirrühü’l-ğazab*. İki kaşı arasında bir tamar var idi. Ğazab evvel tamarı kan ile tıdurrıdı. Ba’zılar ğazab evvel tamarı taħrık iderdi didi. Faħr-i ‘âlem şallallâhu ‘aleyhi vesellemde ğazabın vücûdını ve ‘ademini ol tamaran bilürlerdi. ‘İrk kesr-i ‘ayn ve sükûn-ı râ ve kâf ile tamarıdır *yüdirrû* if’âlden şîğâ-i muzâri-‘i ma’lûmdur. *Akne’l-‘arneyn lehü nûrun ya’lûhu*. Mübârek burnı topla ve ernebesi ince vasatında cüz’ice irtifâ’ var idi ve üzerinde nûr-ı ‘âlî olup leme’ân iderdi. *Yahşebuhu men lem yete’emmelhu eşemm*. Dikkatle nazar itmeyen kimse enf-i şerîfde nûrî fark itmediginde eşemm zann iderdi. Ya’nî yukarısı düz ve ortası mürtefi’ ihdîdâb var añlardı. Dikkat olursa nûrî beşere-i şerîfde fark olunmağ-ile haķîkat-i hilkat ma’lûm olurdu. *Eşemm*. Ef’al vezninde levnde isti’mâl olunur. Ef’al levniñ ğayride müsta’mildir. *Keşşü’l-lihyeti* bir rivâyetde *keşfü’l-lihyeti*. Rivâyet-i âheride *‘azîmü’l-lihyeti* vârid oldu. Cümlesinden murâd olan mübârek şaķalınñ kılları çok ve sık idi ve seyrek degil idi demekdir. *Sehlü’l-ħaddeyn*. Mübârek yañaķları a’lâsı pek mürtefi’ degil idi. İrtifâ’ı

[7a] az idi. Merğûb olan budur. Ğadd feth-i hâ’-i mu’ceme ve teşdîd-i dâl ile çihrede olan yumuşak maħalliñ üstinde mürtefi’ yire dirler. *Dalı’u’l-fem*. Mübârek ağız vâsi’ce idi. ‘İnde’l-‘Arab memdûhdur. *Müfellecü’l-esnâni*. Mübârek dişleri arası münferic idi muttaşıl degil idi. Ğâyet memdûhdur. Müfellec tef’îl bâbindan ism-i mef’ûldür. Felec dişler birbirine muttaşıl olmamasıdır. Ğazret-i ‘Alî rağiyallâhu ‘anh hadîş-i şerîfde buyurmuşdı eflecü’s-şenâyâ vârid oldu. Esnândan murâd şenâyâdır didiler. Şenâyâ dört ‘adeddir. Ol dişlerdir ki iki yukarıda ikisi aşağıdadır. Bu dört ‘aded dişleri seyrek idi demekdir. *Kâne unuķuhu cîdu dumyetin fi şafâ’i’l-fidđati*. Mübârek boynı şûret-i muşavvere boynı gibi merğûb ve gümüş beyâzı gibi ebyaz idi. Cîd cîm-i meksûre ile ‘unķdur. *Dumyetin* zamm-ı dâl-ı mühmele ve sükûn-ı mîm ile şûretdir. *Mu’tedile’l-hulķ*. A’zâ-yı şerîfesi mütênâsibe idi. Hulķ feth-i hâ’ ve sükûn-ı lâm ile hilkatdir. *Bâdine*. Beden-i şerîfi irüce idi. *Za’îf* ve naħîf degil idi. *Mütemâsiken*. A’zâ-yı şerîfesi birbirini imsâk iderdi. İstirhâ üzere degil idi. Ğadd-i i’tidâlden çıkmamış idi. *Sevâ’ü’l-batni ve’z-zahri*. Mübârek karını ve arkası berâber idi. İhdîdâb ve ik’insâs yog-ıdı. Ya’nî gögsi çıkup arkası girmek yâ gögsi girüp arkasını çıkmak ‘ayblarından berî idi. *Arîzû’s-şadr*. Mübârek gögsi vâsi’ idi. *Ba’îdün mâ beyne’l-menķibeyn*. İki

[7b] omuzı mâbeyni vâsi’ idi. *‘Arîyü’s-sedyeyni ve’l-batni*. Mübârek memeleri ve karını kıllardan hâlî idi. *Eş’arü’z-zira’ayn ve’l-menķibeyn ve e’âliyü’s-şadri*. Mübârek kolları ve omuzları ve gögsiniñ yukarısı eş’ar idi. Ya’nî bu maħallerde kıllar çokca idi. *Ṭavîlü’z-zenedeyni*. Mübârek kolları uzun idi. Zen’dan murâd zirâ’dır. *Raħbu’r-râħati*. Keff-i şerîfi vâsi’ idi. Ba’zılar cûd u şehâdan kinâyedir didi. Lâkin hilkat beyânındayuz aħlâķ beyânında degilüz

6b- çatmadır dir S1/ çatma dir. S2.

6b- Ğazab evvel tamarı kan ile tıdurrıdı S1/S2’de yok.

6b- vücûdını ve ‘ademini S1/ vücûdı ve ‘ademini S2.

6b- itmediginde S1/ itmediginden S2.

6b ortası S1/ ortası ğâyet S2.

6b-beşere-i şerîfde S1/ beşere-i şerîfesinden S2.

6b-Ef’al vezninde levnde isti’mâl gâlibdir. Bu maķâmında ef’al levniñ ğayridir müsta’mildir S1/ Ef’al vezninde levnde isti’mâl olunur. Ef’al levniñ ğayride müsta’mildir S2.

7a-Ğazret-i ‘Alî rağiyallâhu ‘anh hadîşde S2/ Ğazret-i ‘Alî hadîş-i şerîfde S1.

7a-Ol dişlerdir ki iki yukarıda ikisi aşağıdadır S1/ S2’de yok.

7b-omuzı mâbeyni S1/ omuzları mâbeyni S2.

7b-omuzları S1/omuzı S2.

diyü redd olunur. *Sâ'ilü'l-etrâf*. Mübârek parmakları uzun idi. Kâdî 'Iyâz 'indinde ma'nâ budur. Lâkin *Fâ'ik* şahibi: Parmaklarında tekessür yoğ-idi. Belki muşaykal kâğıd gibi düz idi, didi. *Humşânü'l-eḥmuşayni*. Mübârek ayaklarının ortası yere toḡunmaz idi. Ebû Hureyre rivâyetinde kadem-i şerîfesi bi'l-külliyeye arza toḡunurdu diyü gelmiştir. Lâkin evvelki rivâyeti mu'temedir. Ayağın yere toḡunmayan maḡalline aḡmaş dirler. Humşân zamm-ı hâ'-i mu'ceme ile arzdan mütecâfi ve mütebâ'id dimekdir. *Mesîḡa'l-ḡademeyn yenbû 'anhüma'l-mâ'ü*. Mübârek ayakları cildi ve beşeresi düz idi. Tekessür ve şuḡâḡ yoğ-idi. Şu ile ḡasl olunduḡda mürûr-ı seyelân idüp birden zevâl iderdi. *Yeḡtû tekeffuen*. Yüridikde önüne mâ'il yürürdi. *Ve yemşi hevnen*. Sekînet ve vaḡâr üzere yürürdi. Baḡar u meraḡ itmez idi. *Velâ yemşü fi'l-arzi merḡan* maẓmûniyla 'âmil idi. *Zerî'ü'l-meşyetihî*. ḡaḡvesi vâsi'a idi. 'Acele itmez idi. Böyle iken kendü ile berâber yürümek murâd iden kimse 'acele itse

[8a] daḡı berâber olamaz idi. *Ḥâfîzû't-ḡarf*. Mübârek gözlerin ḡâ'ib hâlde aḡaḡı toḡrı iderdi. Âḡiret umûrını ve ümmeti aḡvâlini fikr iderdi. *Nazaruhu ile'l-arzi aḡvelu min nazarihi ile's-semâ'i*. Yere nazarı semâya nazarından çoḡ-idi. Ve Ḥayy-ı kerîme intizârı olduḡda semâya nazar iderdi. *Cülle nazarihi'l-mülâḡazatu*. Ekşer nazarı göz ucıyla idi. Emr-i ma'rûf ve nehy-i münker itmek-içün aḡḡâbınıñ aḡvâline itḡlâ' murâd iderdi. Cüll zamm-ı cîm ve teşdîd-i lâm ile ekşer ma'nâsınadır. *Ve yebdürü men laḡiye bi's-selâm*. Mülâḡi olduḡı kimseye selâm ile mübâdere ve sür'at iderdi. Ya'nî tevâzu' buyurup selâm virmege sa'y iderdi. İbn Ebî Hâle'niñ rivâyeti bu maḡalde tamâm oldu. İmâm Tirmîzî, Enes raḡiyallâhu 'anh ḡazretlerinden rivâyet ider ki buyurmuşlar: Resûl-i ekrem şallallâhu 'aleyhi vesellem ḡazretleri dâr-ı fenâdan civâr-ı Raḡmân'a rıḡletlerinde mübârek saçı ve şaḡalı mecmû'ında sa're-i beyzâ yigirmi 'adede bâliḡ olmadı. On yedi yâ on sekiz 'aded idi diyü ba'zı kimseler ta'yîn üzere cezm eyledi. Su'âl, ḡadîsde geldi ki: *Eş-şeybü vaḡârün ve nûrun ve men şâbe şeybeten fi'l-İslâm kânet lehü nûren yevme'l-ḡiyemeti*. Ya'nî saçda ve şaḡalda olan beyân vaḡârdır ve nûrdur ve bir kimse İslâm içinde saçı ve şaḡalı aḡarsa yevm-i ḡiyâmetde anıñ-çün nûr olur. Böyle olucaḡ faḡr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem ḡazretleri bu kerâmete üli olmaḡla saçı ve şaḡalı aḡarmak

[8b] enseb göründi. Cevâb oldur ki cenâb-ı ekremleriniñ zevcât-ı muḡahharası çoḡ idi. ḡâ'ife-i nisâ 'indinde saç ve şaḡal aḡarmak bi't-ḡabî' kerîhdır. Eger faḡr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem ḡazretleriniñ saçı ve şaḡalı ziyâde aḡarsa idi zevcât-ı mükerreme ḡüsn-i mu'âşere ve kemâl-i mülâyemededen nuşûz idüp 'âşiyeye olaydılar. Her biri faḡr-i 'âlem 'aleyhi's-selâmdan kerâmet kesb idüp seyyide-i nisâ'-i ehl-i cennet olmaları 'ilm-i İlahî'de muḡarrer iken ḡilâfi olmaḡ ihtimâli olmadı. Bu mes'eled e İbni Ḥacer: Bir kimse peyḡamber şallallâhu 'aleyhi vesellemin bir hâlini görüp kerîhdır diyü istikrâh eylese kâfir olur, didüḡi itlâḡ üzere şaḡîḡ degildir. Zîrâ kerâhet-i ḡab'iyye andan müstesnâdır. Kerâhet-i ihtiyâriyye ile istikrâh iderse küfir olduḡı şüpheşizdir. İmâm Tirmîzî, Câbir bin Semüre raḡiyallâhu 'anh ḡazretlerinden rivâyet ider ki buyurmuşlar: *Eşkelü'l-ayneyn ve menḡüsül-akab*. Ya'nî faḡr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellemin mübârek gözleri beyâzında bir miḡdâr ḡumret var idi. Cumḡur-ı ulemâ böyle ma'nâ virilür. Ba'zılar eşkelü'l-ayneyn demek gözleriniñ şaḡḡı ḡavîl idi, didi. Kâzî 'Iyâz ḡalaḡdır diyü reddeyledi. Bundan ma'lûm oldu ki ed'accü'l-ayneyn lafz-ı şerîfine sâbıḡda Kâdî 'Iyâz

7b-redd olunur S1/redd olundu S2

7b- toḡunurdu diyü gelmiştir S2/doḡunur idi S1.

7b-maẓmûniyla S2/ile S1.

8a-Resûl-i ekrem S1/ Resûlullâh S2.

8b-faḡr-i 'âlem 'aleyhi's-selâmdan S1/peyḡamber 'aleyhi's-salâtü vesselâmdan S2.

8b-ḡilâfi S2/ ḡilâf S1.

8b-itlâḡ S1/ itlâḡı S2.

mübârek gözleriniñ hadağası ziyâde siyâh idi diyü iktifâ eyledi. Beyâzı ziyâde beyâz idi dimedi. Eşkelü'l-'aynda

[9a] ihtiyâr itdiği ma'nâya mebnîdir yoğsa ed'acü'l-'ayneynde ma'nâ-yı laţif siyâhı gâyetde siyâh ve beyâzı gâyetde beyâz dimekdir Cevherî ve İbn Eşîr'den nakl olunmuş idi. Lâkin gâzabları vaktinde mübârek gözlerine humret geldiği hadîşlerde vâriddir. Ba'îd degildir ki eşkelü'l-'ayn hilye-i şerîfesi hâlet-i gâzaba yâhûd hâlet-i nehy-i münker ve mev'îzeyeye maħmûl ola. *Ve menhûsü'l-'akab*. Mübârek ökçesinin laħmı az idi dimekdir. Menhûs sîn-i mühmele ile mazbûtdur. Lâkin İbni Eşîr mu'ceme ile rivâyet mühmele ile rivâyet gibi vâriddir didi ve yine Câbir bin Semüre rağiyallâhu 'anh buyurur ki: Bir leyle-i muħmirede faħr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellemin mübârek enver yüzine bağdım ve kamer-i münevvere bağdım. Peyğamber 'aleyhi's-selâmın eşref yüzini aħsen buldum, diyü şasem idüp te'kîd eyledi. Ma'lûm ola ki bu hâlet Câbir şazretlerine maħşûş degildir. Belki her mü'min nûr-ı nübüvvet ile münevver olduğın mülâhaza ile cemâl-i pür-kemâline nazar eylese kamerden ve şemsden a'lâ ve aħsen görür. Lâkin küffârın çeşm-i a'mâları çeşm-i huffâş gibi muţâla'a-i ziyâ-yı şemse kâdir olmazlar. *Ve terâhüm yenzurûne ileyke vehüm lâ yubşırûne*¹⁴ nazm-ı kerîminiñ sırrı zâhir olur ve kezâlik aşhâb-ı kirâmdan Berâ bin 'Âzib rağiyallâhu 'anh şazretlerine bir kimse su'âl idüp: Faħr-i 'âlem şallallâhu

[9b] 'aleyhi vesellemin mübârek yüzi şa'ş'a ve leme'ân itmede muşayķal seyfi-şâdime beñzer miydi, didi. Cevâbında belki kamer ve bir rivâyetde ziyâde idüp kamer ve şemse beñzerdi didi. Nûr-ı zâhir ve ziyâ-yı bâhir kamer ve şemsede maħz olmağla tefhîm için böyle cevâb virildi. Yoğsa faħr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellemin nûr-ı muţlakâ teşbihden ecell ü a'lâdır. Zirâ cemî' envâr belki cemî' mâsivâullâh anıñ nûrından halk olunmağla cümle anıñ fer'idir. Câbir bin 'Abdullâh rağiyallâhu 'anh řazretleriniñ rivâyetinde faħr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem şazretleri buyurmuşlar: Cemî' enbiyâ 'aleyhi's-selâm baña 'arz olundu. Cümle arasında ben İbrâhîm Ĥalîlullâh şazretlerine ziyâde müşâbehetim vardır. Anlara pek beñzerim, diyü cedd-i a'lâsının hilķatin ve hilye-i şerîfesin icmâlen beyân buyurdu. Aşhâb-ı kirâmdan cümleden sonra âhirete rıķlet iden Ebu't-Ŧufeyl rağiyallâhu 'anh şazretleridir buyurmuşlar ki: Benden ġayrî yeryüzünde peyğamber 'aleyhi's-selâm şazretlerin mübârek cemâlini görenlerden kimse şalmadı, diyüp hilye-i pâki haķķında *kâne ebyazu melîhan mukaşşaden* didi. Ya'nî faħr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem řazretleriniñ cism-i şerîfi ebyazdır gâyet melîh ve şasen idi. Maķşad tef'îl bâbında ism-i mef'ûldür ya'nî gâyet cesîm ve gâyet naħîf ve gâyet

[10a] şavîl ve gâyet şaşîr degil idi. İbn 'Abbâs rağiyallâhu 'anh şazretleri vaşf idüp buyurur ki: *Kâne resûlullâhi şallallâhu 'aleyhi veselleme eflece's-şeniyyeteyni izâ tekelleme ru'îye ke'n-nûri yahrucü min beyni's-şenâyâhu*. Ya'nî faħr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem řazretleriniñ öñ dişleriniñ arası seyrek idi ve tekellüm eyledikde bu dişler arasında nûra beñzer şey zuhûr iderdi. Ke'n-nûr kelimesinde kâf zâ'id olduğına göre bu dişleri arasından haķîķat-i nûr zuhûr

9a- Peyğamber 'aleyhi's-selâmın S1/ Peyğamber 'aleyhi's-salâtü vesselâmın S2.

14 Ve onları sana bakar görürsün, oysa onlar görmezler (Kuran-ı Kerim, 7: 198).

9b- 'aleyhi vesellemin S1/ 'aleyhi vesellem řazretleriniñ S2.

9b- mübârek yüzi S1/ mübârek nûr S2.

9b- kamer ve şemse S1/ kamer ve şemse S2.

9b- rivâyetinde faħr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem şazretleri buyurmuşlar S1/ hadîşinde vârid oldu ki faħr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem şazretleri buyurmuşlar S2.

9b-müşâbehetim vardır S2/müşâbihim vardır S1.

10a-öñ dişleriniñ arası S1/ öñ dişleri arası S2.

10a-dişler arasında S1/ dişleri arasında S2.

iderdi demek olur. Cümle-i mu‘cizâtındandır. Bu maħalle gelince zıkr olunan cümle evşâf-ı şerife İmâm Tirmizî’niñ *Şemâ’il*’inde mezkûr olanlardır. Bundan sonra *Şifâ’-i Şerif*’de ziyâde olan hilye-i şerife zıkr olunur. Kâdî ‘İyâz rahmetullâhi Ta‘âlâ , İbn Ebî Hâle’den rivâyet ider ki buyurmuşlar: *Yesûku eşhâbehu*. Ya‘nî faħr-i ‘âlem şallallâhu ‘aleyhi vesellem hazretleri aşhâb-ı kirâmîñ hâlefinde yürürdi. Bir kimse ardında kâlsa rızâ virmezdi. Verâ’-i zahrımı melâ’ike-i kirâma taħliyye idiñiz, diyü emr iderdi. *Ve kâne mütevâşile’l-eħzân dâ’ime’l-fikri leyse lehü râhatün*. Ya‘nî faħr-i ‘âlem ‘aleyhi’s-selâm hazretleri hüzni mevşûl ve muttaşıl ve fikri dâ’im hiç râhatda degil idi. Dâr-ı miħnetde ümmetiniñ aħvâlinden müte’essir olup te’emmüli dâ’im idi. Lâkin bu hâlet tenhâsında idi. Aşhâbı ile mülâkâtta dâ’imü’l-bişr ve’l-beşâset üzere idi. *Velâ yetekellemü fi ğayrî hâcetin tavîli’s-sükûti*. Hâcet

[10b] olmadıkça kelâm itmezdi. Sükût üzere idi. Mâlâya’niden hâzer iderdi. *Yeftatihü’l-kelâme ve yaħtimühü bi-eşdâkihi*. Kelâm itdikte evvelinde ve âħirinde belki cemî‘ kelâmında vüs‘at üzere mübârek ağzını taldurup söyledi. Belâgat ve feşâhatine delâlet ider bî-pervâ kelâm iderdi. Mütekebbir gibi söylemez idi. Su‘âl olunursa ki hadîşde vardır. *Ebğâzüküm ileyye eş-şersârüne’l-müteşeddiküne*. Ya‘nî işdâki ile vüs‘at üzere kelâm iden ziyâde mebgûzumdur buyurdi. Cevâb oldur ki andan murâd ihtirâz ve ihtiyât itmeyüp çok çok söyleyenlerdir. Kizb ve iftirâdan hâlî olmamağ-ile mebgûz olur. Faħr-i ‘âlem şallallâhu ‘aleyhi vesellem hazretleri bundan müberrâdır. *Ve yetekellemu bi-cevâmi’i’l-kelimi* lafzı kalil ma’nâsı keşir-i kelâm ile tekellüm iderdi. Bu haşşa ancak peygamberimiz şallallâhu ‘aleyhi vesellem hazretlerindedir. Sâ’ir enbiyâ ‘aleyhi’s-selâmda bulunmadı. *Faşlen lâ-fuzûle fihi*. Kelâmı dâ’imâ faşl idi. Hağ ile bâtılı fâruğ yâhûd meşûl-i mütebeyyin idi. İlgâz degil idi. Murâdından zâ’id kelâm söylemezdi. Murâdından kâşır icâz-ı muħill daħı itmez idi. Faşl maşdardır yâ fâ’il yâ mef’ûl ma’nâsınadır. *Demişen leyse bi’l-câfi vela’l-muhîn*. Aħlâk-ı kerîmesi sehl idi. Ğalîzü’t-tab‘ degil idi. Muhîn mîm-i mazmûme ile ya‘nî kimseyi taħkîr itmez idi. Mîm-i meftûha ile ya‘nî kimseye

[11a] tezellül itmez idi. ‘Azîzü’l-nefs ve şerîfü’l-tab‘ idi. Demiş dâl-i mühmeleniñ fetħi ve mîmiñ kesri ve şâ-yı müşelsele ile sehl ve leyyin olan kimsedir. *Yu’azzimü’n-ni’mete ve in dağğat velâ yezummu şey’en*. Allâhu Ta‘âlâniñ ni‘metine kâdr-i kalil olursa da ta’zîm iderdi. Bir şey zemm itmezdi meger kefereye müte’alliğ şey ola. *Lem yekün yezummu zevkan ve lâ yemdehühü*. Me’kûlât ve meşrûbâtndan bir şey’i zemm itmezdi. Ni‘met olmağla zemmden hâzer iderdi. Şerre ve hırşa delâlet itmekle medħ daħı itmez idi. Mevlâ’dan ğayrî bir nesneye rağbeti yoğ-idi. Hağz-ı nefsenden nefret üzere idi. *Velâ yûkâmü li-ğazabihi izâ ta’arraza lilhağğı bi-şey’en hattâ yenteşira lehü*. Bir Hağğ-ı vâcibe ta’arruz olunup taħkîr olunsa bir mertebe ğazab iderdi ki bir nesne ğazabını def idemezdi. Elbette intikâm idüp ol hağğ-ı vâcibe nuşret iderdi. *Velâ yeğzabu linefsihi velâ yeteşiru lehâ*. Kendi nefsi-pâkine olan nesne için ğazab itmez ve intikâm şadedinde olmaz idi. Nice kerre i’râb ve ğayriler kendüye ğulzet ile kelâmlar ve ‘unf ile ridâ-yı şerîfin cezb itmeleriyle belki şafħa-i ‘unķını müte’essire kılmalarm olmuşdur. Ğâyet halîm olmağla ‘afv belki ‘atâ-yı cezil iderdi. *İzâ eşâra eşâra bi-keffihî küllihâ*. Aşhâbına hitâb

10a-mezkûr olanlardır S1/olanlardır S2.

10a- *Şifâ’-i Şerif*’de S1/ *Şifâ’-i Şerif*’inde S2.

10a- Kâdî ‘İyâz rahmetullâhi Ta‘âlâ S1/ Kâdî ‘İyâz rahmetullâhi ‘aleyh S2.

10a- faħr-i ‘âlem ‘aleyhi’s-selâm hazretleri S1/ faħr-i ‘âlem ‘aleyhi’s-şalâtü vesselâm hazretleri S2.

10a- müte’essir olup S1/ S2’de yok.

10b- feşâhatine S1/ feşâhate S2.

10b- Kizb ve iftirâdan hâlî olmamağ-ile mebgûz olur S1/ Kizb ve iftirâ’ı müştemil olmağla mebgûz olur S2.

10b-11a- Mîm-i meftûha ile ya‘nî kimseye tezellül itmez idi S1/S2’de yok.

11a- Hağz-ı nefsenden S1/ Hağz-ı nefsinde S2.

[11b] eyledikde ifhâm murâd eyleyüp keff-i şerîfesi ile işâret iderdi. İbhâmı def' idüp murâd hâşıl olurdu. *Ve izâ ta'accebe kalebehâ.* Bir nesneden ta'accüb eyledikde keff-i şerîfesin semâ cânibine kalb iderdi. Ol ta'accüb olunan şey 'an-karîb inkılab ider dimege işâret iderdi. *Ve izâ tahaddese ittîşale bihâ fedarebe bi-ibhâmihi'l-yumnâ râhate el-yüsrâ.* Kelâm itdikde kelâmı keff-i şerîfesine muttaşıl idüp sağ baş parmağıyla şol keff-i şerîfesine çarb iderdi. Qavlini fi'li ile cem' idüp söylenen kelâm emr-i mühim olduğına tenbîh iderdi. *Ve izâ gâzibe a'raze ve eşâha.* Bir kimseye gâzab itse andan i'râz ve i'râzında mübâlağa idüp mübârek başını gayrî cânibe tevcih iderdi. Ol kimseniñ üzerine olup intiķâm şadedinde olmaz idi. *Ve izâ ferîha gâzza tarfuhu.* Bir nesneden sürûr gelse tabş ve hıffet itmez idi. Mübârek gözlerin aşıya irhâ iderdi. Faḥr ve meraḥdan ḥazer iderdi. *Cüllü dıḥkihi et-tebessümü.* Daḥk itmek iktizâ eylese çoğı tebessüm mertebesi idi. Kaḥkaḥa hîç şâdir olmadı ve tebessümde daḥı mübâlağa itmedi. *Ve yefferru 'an mişli ḥabbi'l-gamâmi.* Tebessüm eyledikde mübârek dişlerin tolu dânesi gibi berîk ve leme'ân ve ruḫbetli oldığı ḥâlde izhâr iderdi. Bu maḥalden soñra faḥr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem ḥazretleriniñ menzil-i şerîfine

[12a] duḥûl itdikde ve aşḥâbına menzilinden ḥurûc itdikde ve bir menzile cülûs itdikde ve cülesâsıyla olan sîret-i şerîfelerin beyân ideriz. Ḥazret-i 'Alî bin Ebî Ṭalib kerremallâhu vecheḥ ḥazretleri buyurur ki: Faḥr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem zevcât-ı muḥahharadan her kaḅırsınıñ ḥücesine duḥûl murâd eylese Allâhu Ta'âlâ'dan me'zûn olmağla duḥûl iderdi. Duḥûl eyledikde vaḫti üç kısma taḫsîm iderdi. Bir kısmı Allâhu Ta'âlâ ḥazretlerine 'ibâdet ve mülk-i melekût ve ḫudret u ceberrûtda tefekkür için ta'yîn itmiş idi ve bir kısmı daḥı ehl-i beytiniñ umûrından tedebbür ve ḥâllerin işlâḫ ve anlara ḥüsn-i mu'âşere ve cemîl-i mülâtafaya ta'yîn itmiş idi ve bir kısmı daḥı kendi nefsi için me'kel ve meşreb ve istirâḫat için ta'yîn itmiş idi ve bu kendüye ta'yîn itdiği vaḫtde aşḥâb u aḥbâb ḥuzûr-ı şerîfe gelmege me'zûnlar idi ve nice kimesneler ḥuzûra gelmege me'zûnlar idi ve nice kimseler ḥuzûra gelmege cesâret idememekle anlarıñ ḥâceti ḥavâşş-ı aşḥâbıyla ḥuzûra 'arz olunup yine ḥavâşş ile erbâb-ı ḥâcâta işâl olunur idi. Ḥuzûra dâḫil olanlar 'ilm ü taḫvâ ile tercîḫ olunur idi. Şerefnisbet ve keşret-zeheb ile tercîḫ yoğ-idi.

[12b] Mertebelerine göre ḥâcetlerini revâ iderdi. *İnne ekrameküm 'indallâhi etḫâküm*¹⁵ nazm-ı kerîmüñ maẓmûmı ile 'âmil idi. Mu'azzam şuğli ve a'zam fikri ümmetiniñ aḫvâline ve anları işlâḫa müte'allik idi ve ḥavâşş-ı aşḥâba *liyübellig eş-şâhidü'l-gâşib* diyü emr iderdi. Ma'nâ-yı şerîfi ḥâzır olanlar cenâb-ı es'adından istimâ' ile geldi aḫkâmı gâ'ib olanlara teblig eylesünler yâḫûd 'âlimler câhillere yâḫûd mevcûd olanlar şimden soñra mevcûd olanlara yâḫûd beldede olanlar bâdiyede olanlara yâḫûd aşḥâb-ı tâbi'îne yâḫûd ricâl-i nisâya yâḫûd mü'min olanlar kâfirlere teblig eylesünler dimekdür ve aşḥâbına tavşiyeye idüp 'arz-ı ḥâcet itmekde ḫâdir olmayanlarıñ ḥâcetlerin baña teblig idiñiz. Allâhu Ta'âlâ şırât üzere ḫademleriñizi şâbit ider diyü terğib iderdi. Ḥuzûrında kelâm-ı nâfi'den gayrî söz söylenmezdi. Söylense ḫabûl itmezdi. Ḥuzûrına dâḫil olanlar 'ilm-i şerîf ile ma'mûr-ı ḫâdî ve meḫdî oldukları ḥâlde ḫurûc

11b- keff-i şerîfesine S1/ keff-i şerîfine S2.

11b- gâzab itse S1/ gâzab eylese S2.

12a- nefsi için S2/ nefsi S1

12a- ḥuzûr-ı şerîfe S1/ ḥuzûra S2.

12b- ḥâcetlerini S1/ ḥâcetlerin S2.

¹⁵ Şüphesiz Allah katında sizin en üstün olanınız ona karşı gelmekten en çok sakımanızdır. (Kur'an-ı Kerim, 49: 13).

12b- mü'min olanlar S1/ mü'minler S2.

12b-'ilm-i şerîf ile S2/ 'ilm-i şerîf S1.

12b- ḫâdî S2/hâvî S1.

iderlerdi ve aşhâb-ı kirâm ile mecâlis ve mesâcidde cem' olsa *Cevâhir* lafzıyla ve zevâcir va'zıyla aşhâbınıñ dîn-i mübînlerin metîn ve talâkat-ı vech ü hüsni-i 'işret ile qalblerin te'lif idüp birbirinden nefreti mücib

[13a] hareket itmez idi ve her bir kavmiñ re'îsine ikrâm idüp anı üzerlerine vâlî ve emîr iderdi ve ba'zı kimesneden hâzer üzere olsa dañı beşâset-i vech ve kerîm-i ahlâkıñı andan tayy itmezdi. Aşhâbından biri meclise gelse tefakqud idüp ahlâvâlından hâzırlara su'âl iderdi ve hużûra gelenlere nâs beyninde ne hâdişe oldı diyü su'âl iderdi. Cevâb virdiklerinde eger ahlâvâli haseneden olursa terğîb için tañsîn iderdi ve eger ahlâvâli kabîheden ise terhîb için tañbîh iderdi. Ef'âl-i kerîmesi i'tidâl üzere idi. İfrât ve tefrîf itmez idi ve dañı müte'ârıza ve mütenâkıza degil idi. Aşhâbına melâlet gelür diyü vañten fevkatden mev'ize-i belîğasıyla âgâh iderdi. Dünyâ ve âhîret ıslâhı için 'indinde hâzır ve müheyyâ cevâb var idi. Münkeri gördükde izâlesi bâbında te'hîri lâyıq görmez idi. Nâsıñ hıyâr ve ebrârı 'indinde muqarreb idi. Ümmetine naşîhat üzere olanlar 'indinde cümleden efđal idi. Zü'afâyâ i'ânet idenler cümleden a'zam idi. Bir meclise cülûs yâhûd andan kıyâm eylese Allâhu Ta'âlâ'ya çok çok zıkr ü hamd ü şenâlar ve hâlka ifâde-i 'ulûm iderdi ve kendi nefsi-pâki için gerek şalât için ve gerek va'z-ı naşîhat için bir mekân ta'yîn itmez idi ve gayrıyı dañı andan nehy iderdi. Meclise vardıkda kanķı mañal müyesser ise

[13b] cülûs iderdi. Şadra tâlib olmazdı. Meclisde bulunan kimseleriñ her birine izhâr-ı beşâset ve hüsni-i hulķ ile ikrâm itmekle her biri zann iderdi ki hużûr-ı sa'âdetinde kendinden ekrem kimse olmaya. Bu mertebe isticlâb-ı kulûb idüp âb-ı rañîm gibi şefkat iderdi. Bir kimse kendü hâcetin hużûra 'arz eylese tamâmca kelâmını ıñğâ vü istimâ' iderdi. Ne hâceti var-ise söylesün diyü intizâr iderdi. Şâhib-i hâcet yüz çevirmedikce fañr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem yüz çevirmezdi tevâzu' iderdi. Bir kimse 'arz-ı hâcet eyledikde eger istediği şey bulunursa ihşân iderdi. Bulunmazsa kelâm-ı tayyib ile anı muñayyeb gönderirdi. Cümle ümmet aşl-ı mañabbetde 'indinde berâber idi. İzhâr-ı beşâset cümleye 'umûm üzere idi. Kemâl-i te'dîbde ve hüsni-i terbiyyede cümleye vâlid-i müşfik gibi idi. Meclis-i şerîfi meclis-i hilm ü hayâ idi. Kimse hużûrında ref'-i şavt itmez idi. *Ellezine yağudđüne aşvâtehüm 'inde resûlillâhi*¹⁶ nazm-ı kerîmi te'dîbi ile mü'eddiblü idiler ve meclis-i şabr u emânet idi. Bir kimse bir yaramazlık ile zıkr olunmazdı. Nisâyâ ve meñârime müte'allik kelâm olmazdı ve bir kimsede ol meclisde zille şadır olmaz, olsa dañı işâ'at olunmaz idi ve birbirine tañvâlarına göre mañabbet iderlerdi. Kibâra tevķîr ve şığâra merhamet iderlerdi ve dañı fañr-i 'âlem

[14a] şallallâhu 'aleyhi vesellem hużûrında müctemi' olanlarıñ aşhâb u ahhâb u gerek a'dâ ve i'râb-ı beşâset vech-i talâkat ve tarâvet izhâr iderdi ve cümleye lînet ü sühûlet üzere idi. Seyyül-hulķ degil idi. Namâzdan gayrîde ref'-i şavt itmez idi. Fuş söylemezdi ve kimseyi ta'yîb ve mübâlağa ile medh itmezdi. Lâyık olmayan şeyden su'âl olunsa tegâfûl iderdi. Lâyık degildir diyü sâ'ili tañcîl itmezdi. Nefsi-nefisi üç nesneden ib'âd iderdi, evvelâ riya ve

13a- izâlesi S2/ izâle S1.

13a- gerek şalât için S1/S2'de yok.

13b- fañr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem S1/ fañr-i 'âlem 'aleyhi's-şalâtu ve s-selâm S2.

13b- İzhâr-ı beşâset S1/beşâset S2.

13b- cümleye S1/ cümle S2.

16 Allah'ın elçisinin huzurunda seslerini kısarlar (Kuran-ı Kerim, 49, 3).

13b- zıkr olunmazdı S1/ zıkr olunmaz S2.

13b- kelâm olmazdı ve bir kimsede S1/ kelâm olmaz ve bir kimseden S2.

14a- müctemi' olanların S1/ cem' olanlara S2.

14a- ref'-i şavt S2/ref'-i şüret S1.

14a- nefsi S2/nefesi S1.

sem'adan. Zîrâ Mevlâ'dan gayrîye iltifâtı yoğ-idi. Şâniyen dünyâ teکشirine iltifâtı yoğ-idi. Kemâl-i teveccühi Mevlâ-yı kebirü'l-müte'âl dergâhına idi. Şâlişen mâlâya'nîye iltifât itmezdi. Kişiniñ mâlâya'nîyi terk itmesi hûsn-i İslâm'ındandır diyü gayrîleri dağı mâlâya'nîden tenfir iderdi ve cümle nâsı üç nesneden emîn itmiş idi. Evvelâ kimseyi zemm itmeden, şâniyen bir 'amelde ta'yîr itmeden, şâlişen kimseniñ 'aybını teftîş itmeden. Şevâbı olmayan kelâmı söylemezdi. Söyledikde cümle aşhâb sükûn ve vaķâr üzere olup başların aşığı iderlerdi. Birbiriyle söyleşmezlerdi. Sû'-i edebden hâzer iderlerdi. Kelâmını tamâm idüp fayşal virdikde su'âli olan su'âli iderdi. Biri su'âl eyledikde

[14b] gayrîler sükût iderlerdi. Cümleden âhirde olan kimseniñ kelâmı evvelinde olan kimseniñ kelâmı gibi neşât ve rağbet üzere idi. Melâlet üzere degil idi. Ehl-i câhiliyyeti zıkr idüp ta'accüb yâ tebessüm itmeler şart-ı şoħbete ri'âyet idüp faħr-i 'âlem 'aleyhi's-selâm dağı ta'accüb ve tebessüm iderdi. Muvâneset gösterüp anları talķif ve tatyb iderdi. 'Arabân-ı i'râbîñ ğilzetine taħammül idüp 'aġiyyeler baħş iderdi ve şâlîb-i hâcete i'ânet ile emr iderdi ve kendüye olan medħ ü şenâyı kabûl itmezdi. Meger ol kimse şenâ itmede ifrât itmeye nebiyyullâh, resûlullâh, nebiyy-i raħmet gibi olursa kabûl iderdi. Zîrâ naşârî 'Îsâ 'aleyhi's-selâm haķķında İbnullâh didikleri ifrât ve küfrdür. Yâħûd şenâ iden mü'min-i kâmil ise kabûl iderdi. Zîrâ münâfıķlarıñ şenâsı derûnî degildir. *Yeķûlûne bi-efvâhihim mâ-leyse fi-ķulûbihim*¹⁷ nazm-ı kerîminiñ mâ-şadaķlarıdır. Yâħûd şenâ iden faħr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellemden iħsân-ı şûri görmüş ola. Şenâsı maķbûl olurdu. İħsân-ı şûri dinildi zîrâ iħsân-ı ma'nevîsinden hiç bir mü'min hâlî degildir. Huzûrında bir kimse kelâm itse tamâm idince tevâzu' idüp istimâ' iderdi. Lağv u ma'şiyet olmadıķca kaķ'-ı kelâm itmez idi. Hâzret-i 'Alî kerremallâhu vecheh buyurur ki: Faħr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellem sükût

[15a] eyledikde sükûtı dört nesneye mebnî idi. Biri hilmidir ya'nî keferde yâħûd ehl-i bâdiyeden muħarrîkât-ı ğaζab olan ef'âl-i müziyye ve kelîmât-ı mü'ellime şâdir olduķda hâlim olduġundan sükût iderdi. İntiķâm şadedinde olmazdı. İkinci hâzredir ya'nî eşrâfdan gelen kimseler aħvâli ma'lûm olmamaġla hâzer idüp sükût iderdi ve bu sükûtunda hâsen olan şey' aħz u kabîh olanı terk ve işlâh-ı ümmet bâbında ictihâd ve sa'y olduġı mertebe ümmeti için dünyâda ve âħiretde hayrlu olan nesnelere iltizâm ve ta'ahhüd idüp ol şadedde bezl-i meħûd iderdi. Üçüncü taķdirdir ya'nî ümmeti haķķında 'umûm üzere naζar ve merħameti ve kelâmlarını istimâ'da tesviye itmek için sükût iderdi. Dördüncü tefekkürdür ya'nî umûr-ı dünyâ ve umûr-ı âħiretten fevt olan ve bâķî olan ne şey'dir diyü te'emmül itmek için sükût iderdi. Vallâhi Ta'âlâ hâzretleri ve faħr-i 'âlem şallallâhu 'aleyhi vesellemde hilm ile şabrı cem' itmiş idi. Câhiliyyeden ve muřlaķâ a'dâdan şâdir olan şedâ'ide şabr itdiġi tevâtür mertebesindedir ve şabrında devâm üzere olsun diyü Allâhu Ta'âlâ *faşbir kemâ şabera ve ulü'l-'azmi mine'r-rûsûli*¹⁸ nazm-ı kerîmi ile emr ü fermân eyledi. *Ezallâhu Ta'âlâ 'annâ Muhammeden*

14a- mâlâya'nîye iltifât itmezdi. Kişiniñ S1/S2'de yok.

14a- zemm itmeden S2/ zemm itmezdi. S1.

14a- 'aybını S1/'aybınıñ S2.

14a- Birbiriyle söyleşmezlerdi S2/Birbiriyle söylemezler idi S1.

14b- zıkr idüp S1/ söyleşüp S2.

14b- 'Arabân-ı i'râbîñ ğilzetine taħammül idüp 'aġiyyeler baħş iderdi S1/ S2'de yok.

¹⁷ Aġzlarıyla kalplerinde olmayamı söylüyorlardı (Kuran-ı Kerim, 3: 167).

14b- şallallâhu 'aleyhi vesellemden S1/'aleyhi's-şalâtu vesselâmdan S2.

15a- hâsen olan şey' S2/ hâsen şey' S1.

15a- Ta'âlâ hâzretleri S1/ Ta'âlâ S2.

¹⁸ O hâlde yüksek azim sahibi peyğamberlerin sabretmesi gibi sabret (Kuran-ı Kerim, 46: 35).

[15b] *şallallâhu ‘aleyhi vesellem bi mâ huve ehluhu elhamdü lillâhi evvelen ve âhîren ve ‘alâ resûlihî ezkât-taḥiyyât ve enmâ’s-şalât ve nevâmi’t-teslîmât ve’l-berekât. Temmetü’l-kitâb.*

SONUÇ

1174/1760 yılında Mısır’da vefat ettiği bilinen, Kıırlı bir aileye mensup olup hayatı boyunca kadılık gibi önemli görevlerde bulunmuş ve çeşitli alanlarda onlarca eser yazmış olan Akkirmânî Muhammed b. Mustafa’nın eserlerden birisi, çalışmamıza konu olan mensur Hz. Muhammed hilyesidir.

Bazı ortak konuları olması sebebiyle hilye ve şemailin aynı edebî tür olarak kabul edilmesi neticesinde bu tarzda yazılmış eserlerin bir kısmı kütüphane kayıtlarında ve birtakım araştırmalarda hem hilye hem de şemail olarak anılabilmektedir. Burada belirmemiz gerekir ki aslında müellifler arasında da bu kavramların kullanımı açısından bir ayırım yapılmaz. Bütün bunlar da aynı eserin şemail ve hilye olarak iki ayrı adla tanınmasına neden olmaktadır. Bu durum Akkirmânî Muhammed b. Mustafa’nın mensur hilyesi için de geçerlidir. Bazı bilimsel çalışmalar kütüphane numaralarını da vererek Akkirmânî’nin şemail ve hilye adında iki eseri olduğuna işaret eder. Ancak yaptığımız araştırmalar neticesinde bu iki türde yazılmış iki ayrı esere rastlamadık. Bu sebeple şemail ve hilye adlarıyla kayıtlı bütün eserlerin Akkirmânî’nin mensur Hz. Muhammed hilyesi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Eserin tespit edilen 9 nüshası vardır. Bunlardan üçü oldukça eksiktir. Bu eksik nüshaların birinde metin içerisinde eserin Şa’bân Kâmî’ye ait olduğu ifade edilmiştir. Diğer tam olan nüshalar ise eserin Akkirmânî Muhammed’e ait olduğunu söyler. Tam nüshalar eksik nüshadan istinsah edilmiş olamaz. Ayrıca Mısır Millî Kütüphanesi’nde bulunan iki nüsha, daha Şa’bân Kâmî doğmadan istinsah edilmiştir. Bunlara ilaveten bilindiği kadarıyla Diyarbakırlı Şa’bân Kâmî’ye ait mensur bir hilye de yoktur. Bu sebeplerle eserin Şa’bân Kâmî’ye aitmiş gibi gösterilmesinin yanlıştır. Metin içerisinde eserin Halîl b. Ali El-Kırımî’ye ait olduğunun ifade edildiği diğer eksik nüsha ise 1770-1771 yılında yani Akkirmânî Muhammed’in vefatından on yıl sonra istinsah edilmiştir. Ayrıca Halîl b. Ali El-Kırımî’nin eksik bıraktığı yerden sonra eserin sonuna kadar dil, üslup ve eserin kendine özgü tertip edilmiş tarzı değişmez. Bu sebeple söz konusu bu eksik nüshanın da Akkirmânî Muhammed’in hilyesinin eksik bir nüshası olduğunu, Halîl b. Ali El-Kırımî’ye ait mensur bir hilyenin bulunmadığını söyleyebiliriz.

Muhteva ve şekil açısından baktığımızda eserin diğer mensur hilyelerle bazı benzerlik ve farklılıklarının olduğu görülmektedir. Eser, hamd ü sena ve Hz. Peygamber’i rüyada görmeyen anlamı ile başlayıp Tirmizî’nin *Şemâil-i Şerîf*’i ile Kâdî ‘İyâz’ın *Şifâ-i Şerîf*’inde yer alan rivayetlere göre Hz. Peygamber’in uzuvlarının tasviri ile devam eder ve salat ve selam ile son bulur. Bu, bütün manzum ve mensur hilyelerde görülen bir düzendir. Bununla birlikte Akkirmânî’nin hilyesi, tasviri yapılan uzuvlara göre değil, bunun yerine farklı kişilere ait rivayetlere göre tertip edilmiştir. Yani Hz. Peygamber’in tasviri yapılan uzuvları değil, konuyla ilgili rivayetler esas alınmıştır. Bu sebeple aynı konuların farklı yerlerde tekrar tekrar işlenmesi muhteva bakımından bir karışıklık ve düzensizlik ortaya çıkarmaktadır.

Akkirmânî Muhammed b. Mustafa'nın mensur hilyesinin diğer manzum ve mensur hilyelerden bir diğer farkı ise eserin sonlarına doğru Hz. Peygamber'in bazı güzel huyları ile meclis adabına uzunca yer verilmiş olmasıdır. Ancak diğer manzum ve mensur hilyelerde yer yer Hz. Peygamber'in güzel ahlakı vb. konular ele alınsa da eserin tamamı göz önünde bulundurulduğunda bu bölümlerin çok fazla yer tutmadığı söylenebilir.

Şekil ve dil açısından baktığımızda diğer bazı mensur hilyelerde manzum bölümlerle karşılaşılmasına rağmen Akkirmânî Muhammed'in mensur hilyesinde manzum bölüm ya da bölümlerin bulunmadığı görülür. Eserin dili için sade denilemez. Arapça, Farsça kelime ve tamlama sayısı oldukça fazladır. Ayrıca müellif, dilbilgisel terimleri de sıkça kullanmıştır.

Mensur hilyeler üzerine yapılacak diğer çalışmalarla türün özellikleri daha net bir şekilde ortaya konabileceği gibi yukarıda üzerinde durulan benzer yanlışlar da düzeltilebilecektir.

EXTENDED ABSTRACT

Akkirmani Muhammed b. Mustafa is a scholar who lived in the 18th century. He had deep knowledge in many fields and wrote works on a wide variety of subjects. He is the son of Kefevi Hacı Hamid Mustafa. He became the judge of Izmir in 1753 and judge of Egypt in 1758. He was the teacher of the Saray-ı hümayun. He was appointed as the judge of Mecca in 1759. He died there in 1760.

Akkirmani Muhammad b. Mustafa has written many books among these books, there are two works named *Hilye-i Şerîfe* or *Şemâ'il-i Şerîf*, according to information from sources. In the şemail, the Prophet's good morals and good behavior in daily life are revealed. In Hilyes, on the other hand, this subject is explained in a more limited way. The main subject of hilyes is his physical features. In this context, when Akkirmani's work is evaluated, it can be said that the literary genre of his work is a prose hilye since he mainly deals with the hilye of the Prophet. In this study, it was concluded that it is wrong to accept Akkirmânî Muhammed b. Mustafa's prose hilye as two separate works with the name of şemail and hilye in some sources. When the relevant copies in the libraries has been examined, it has been seen that the two works recorded as hilye or şemailis the same work in fact.

We identified 9 copies of the work. Among these, in one of the two uncompleted copies, it is stated that the work belongs to Şa'bân Kâmî and according to the other copy, the work was written by Halîl b. Ali El-Krimî. In other complete copies, it is stated that the work belongs to Akkirmânî Muhammed in the text. These complete copies cannot be copied from incomplete copies. In addition, two copies in the Egyptian National Library were written before Şa'bân Kâmî was born. This indicates that it is wrong to present the work as belonging to Şa'bân Kâmî. The other uncompleted copy in which is stated that the work belongs to Ali El-Krimî, was written ten years after Akkirmânî Muhammed died. Therefore, complete copies cannot be copied from this incomplete copy. Even if it is assumed that the copy registered in the name of Halîl b. Ali El-Kırımî was copied from another copy written before 1184/1770,

it cannot be considered that a scholar like Akkirmânî Muhammed, who has written dozens of works on a wide variety of subjects, cannot have claimed a work by completing an unfinished work of someone whose identity is unknown, by writing his own name instead of the original author's. In addition to these, the language and style of the work does not change after the place where Halîl b Ali El-Krimî left off. In other words, it is seen that the work was written by the same person from beginning to end in terms of language, style, arrangement, and processing of content. Based on all these, it can be stated that this prose hilye belongs to Akkirmani Muhammad. It seems that Halîl b. Ali El-Kırımî took the first 5 pages of Akkirmani Muhammad's 15-page prose hilye, changed a few lines of the introductory part of the work, and wrote a few lines of concluding sentences. Thus, he owned the work and presented it to Sultan III. Murad. Therefore, in this article, It has been concluded that there is no prose hilye belonging to Şa'bân Kâmî and Halil b. Ali El-Krimî and these works are incomplete copies of Akkirmânî Muhammed b Mustafa's prose hilye.

In terms of content, the work begins with praise and the meaning of seeing the Prophet in a dream according to the narrations in the works named *Şemâil-i Şerîf* belonging to Tirmizî and *Şifa'-i Şerîf* of Kâdî İyâz. It continues with the depiction of the Prophet's limbs and ends with salat and salam. In this respect, it can be said that it was written in the same order as other poetic and prose hilyes. In addition, Akkirmani's hilye was arranged according to the narrations of different people, not according to the depicted limbs. This caused the same subjects to be handled over and over again in different places and revealed a confusion and disorder in terms of content. Another difference of the work is that some of the good habits of the Prophet and the manners of the assembly are given at length.

In terms of form and language, although there are verse sections in some other prose hilyes, it is seen that there are no verse sections or sections in the prose hilye of Akkirmânî Muhammed b. Mustafa.

With this article, it is aimed to contribute to the prose hilye type, on which there has not been much work, by examining one of the twenty prose hilyes from various perspectives.

KAYNAKÇA

- Akkirmânî Muhammed. *Hilye-i saadet*. Süleymaniye Kütüphanesi. Hacı Mahmud Efendi Bölümü, 4420, 1b-16a.
- Akkirmânî Muhammed. *Muhtasar şemâ'il-i şerîf*. Süleymaniye Kütüphanesi. Şazeli Bölümü, 30, 1b-24a.
- Algül, H. (1998). Hind b. Ebû Hâle. *İslam ansiklopedisi* (C. 18, s. 64). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Alkan, H. (2015). *Akkirmânî'nin hadis şerh metodu-Şerhu'l-Ehâdisi'l-Erba'în adlı eseri özelinde* (Yüksek lisans tezi). Akdeniz Üniversitesi, Antalya.
- Altıparmak, Ö. F. (1993). *Muhammed Bin Mustafa Akkirmânî ve eseri İklülü't-Terâcim* (Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Arslan, M. U. (2018). Diyarbakirli Kâmî'nin şemâ'il-i şerîf tercümesi. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan Özel Sayısı, 581-593.
- Başaran, S. (1995). El-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs. *İslam ansiklopedisi* (C. 12, s. 102). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Bilge, M. L. (1989). Akkirmânî. *İslam ansiklopedisi*. (C. 2, s. 269-270). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Bozyiğit, A. (2006). *Akkirmânî'nin felsefî görüşleri* (Yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Buğda, S. (2014). *Muhammed bin Mustafa Akkirmânî ve Muhtasâr-u Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Ea'rîb'in edisyon kritiği*. (Yüksek lisans tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Çakan, İ. L. (1993). Câmî'u'l-Usûl Li Ehâdisi'r-Resûl. *İslam ansiklopedisi*. (C. 7, s. 136). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Dağ, N. (2006). *Muhammed b. Mustafa Akkirmânî'nin İklülü't-Terâcim adlı eserinde felsefî kavramlar* (Yüksek lisans tezi). Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Dalkıran, S. (1998). Akkirmânî'nin irade-i cüz'iyeye ile ilgili risalesi ve değerlendirilmesi. *EKEV Akademi Dergisi*, 1(2), 173-179.
- Doğan, M. & Bozkurt, B. (2020). Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî ve *Risaletü'l-Hamdele* adlı eserinin tahlili. *Turkish Academic Research Review – Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 5(4), 536-559.
- Erdoğan Taş, M. (2018a). Hoca Sa'deddîn Efendi'nin mensur hilyesi: Hilye-i Celiyye ve Şemâ'il-i 'Aliyye". *Amasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(3), 19-60.
- Erdoğan Taş, M. (2018b). Kâdî Şâmî'nin mensur hilyesi: Şerh-i Hilyetü's-Şerîfe". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [ESTAD]*, 1, 169-186.
- Erdoğan Taş, M. (2018c). Müellifi bilinmeyen mensur iki hilye. *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 42(1), 17-38.
- Erdoğan Taş, M. (2019). Abdülmecîd Sivâsî'nin mensur hilyesi: Şerh-i hilye-i resûl. H.İ. Delice & M. Erdoğan Taş & H. Yekbaş (Ed.) Prof. Dr. Mehmet ARSLAN armağanı (s. 259-271). Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yay.
- Erdoğan, M. (2013). *Türk edebiyatında manzum hilyeler*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Eren, M. (2012). Ümmü Ma'bed. *İslam ansiklopedisi* (C. 42, s. 325-326). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Gözütok Tamdoğan, Z. (2016). Türk-İslam edebiyatında hilye ve Halîl B. Ali el-Kırmî'nin mensur hilye-i nebevîsi. *İstem*, 14(28), 389-413.
- Gür, S. (2018). VIII. asır Osmanlı âlimlerinden Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî ve besmele tefsiri. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(1), 183-207.
- <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/serhu-hilyetin-neb%C3%AE/62723>, (E.T. 24.03.2021).
- <https://tr.wikipedia.org/wiki/Bilhorod-Dnistrovski>, (E.T. 10.03.2022).

- Kallek, C. (2001). Kaffâl, Abdullah b. Ahmed. *İslam ansiklopedisi*. (C. 24, s. 146), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kandemir, M.Y. (2001). Kâdî İyâz. *İslam ansiklopedisi* (C. 24, s. 116-118). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Kandemir, M.Y. (2012). Tirmizî. *İslam ansiklopedisi* (C. 41, s. 202-204). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Kılıç, H. (1993). Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *İslam ansiklopedisi* (C. 7, s. 459). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Koçkuzu, A. O. (2000). İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. *İslam ansiklopedisi* (C. 21, s. 28-29). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Mısır millî kütüphanesi Türkçe yazmalar kataloğu (1987). Risâle-i şemâ'ili'n-nebî. (C. 2, s. 218). Mısır: The general egyptean book organization.
- Mısır millî kütüphanesi Türkçe yazmalar kataloğu (1990). Şerh-i hilyetü'n-nebî. (C. 3. s. 31-32), Mısır: The general egyptean book organization.
- Süer, F. R. (2017). Mısır millî kütüphanesinde (dârü'l-kütübi'l-kavmiyye) bulunan edebiyat ile ilgili Türkçe el yazmaları. *Türk & İslam Dünyası sosyal araştırmalar dergisi*. 4 (13), 590-698.
- Şa'bân Kâmî. *Şemâ'ilü'n-nebî*, Diyarbakır il halk kütüphanesi. Muhammed Şaban Kâmî Bölümü, 1729/1, 1b-10b.
- Taşkale, F. & Gündüz, H. (2006). *Hat sanatında hilye-i şerîfe Hz. Muhammed'in özellikleri*. İstanbul: Antik A.Ş. Kültür Yayınları.
- Ulu, A. (2010). Tâbi'în. *İslam ansiklopedisi* (C. 39, s. 328-330). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Yardım, A. (2011). *Peygamberimizin şemali*. İstanbul: Damla Yayınevi.
- Yıldız, S. (1989). Akkirmânî. *İslam ansiklopedisi*. (C. 2, s. 270). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

19. YÜZYIL ŞAİRİ AHMED MAZHAR (HAYATI, ESERLERİ Ve SANAT ANLAYIŞI)

THE 19th CENTURY POET AHMED MAZHAR (HIS LIFE, WORKS AND ART APPROACH)

İncinur ATİK GÜRBÜZ* Öz

Bu çalışma, 19. yüzyıl şairi ve yazarı Ahmed Mazhar hakkındadır. Mazhar, Mecmû'a-i Eş'ârım (1898) adlı bir şiir kitabı ile Gazeteci (1909-10) adlı bir piyes kaleme almıştır. İki eser kaleme almış olmasına rağmen herhangi bir biyografik kaynaktan sanatçıdan bahsedilmemiştir. Bu sebeple doğum ve ölüm tarihleri de dâhil olmak üzere onun hakkında elimizde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Bu bakımdan edebiyat tarihine katkıda bulunmak maksadıyla çalışmamızda Ahmed Mazhar'ın hayatı, eserleri ve sanat anlayışı hakkında çeşitli tespitler ve değerlendirmelerin yapılması amaçlanmıştır. Bu çerçevede öncelikle yukarıda isimleri zikredilen eserlerdeki ipuçları değerlendirilerek Mazhar'ın yaşam öyküsü genel hatlarıyla da olsa belirlenmeye çalışılmıştır. Daha sonra eserleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Akabinde de eserlerinden özellikle de Mecmû'a-i Eş'ârım'dan elde edilen bulgular ışığında sanatçının edebî kişiliğiyle ilgili değerlendirmeler yapılmış ve onun gelenekle olan ilişkisi sorgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Klasik Türk şiiri, gelenek, Ahmed Mazhar, Mecmû'a-i Eş'ârım, Gazeteci

Keywords

Classical Turkish poetry, tradition, Ahmed Mazhar, Mecmû'a-i Eş'ârım, Journalist

Abstract

This work is about the 19th century poet and writer Ahmed Mazhar. Mazhar wrote a poetry book called Mecmû'a-i Eş'ârım (1898) and a play called Journalist (1909-10). Although the artist wrote two works, he did not enter any biographical sources. For this reason, we do not have any information about him, including his date of birth and death. In this respect, it is aimed to make various determinations and evaluations about Ahmed Mazhar's life, works and understanding of art in order to contribute to the history of literature. In this context, firstly, the clues in the works mentioned above will be evaluated and Mazhar's life story will be tried to be determined, albeit in general terms. Afterwards, brief information will be given about his works. Then, in the light of the findings obtained from his works, especially Mecmû'a-i Eş'ârım, evaluations will be made about the literary personality of the artist and his relation with tradition will be questioned.

** Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
incinuratik@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-4551-9741
Konya/TÜRKİYE

Gönderim Tarihi: 04/04/2021

Kabul Tarihi: 05/10/2021

GİRİŞ

Ahmed Mazhar ve Eserleri

Son dönem şairlerinden biri olan Ahmed Mazhar hakkında bilinenler oldukça sınırlıdır. Ahmed Mazhar'dan bahseden -tespit edebildiğimiz- iki biyografik kaynaktan ilki, Veli Recai Velibeyoğlu'nun 1931-1991 yılları arasında oluşturduğu *Bütün Türk Şairleri* adlı eseridir. Ne var ki eserde şair ile ilgili herhangi bir bilgi verilmemiş, sadece bir şiir örneği [25. gazel (bk. Ahmed Mazhar, 1316, s. 50)] kaydedilmiştir (bk. Açıkmeşe Zeytin, 2014, s. 1264-1265). Şairden bahseden bir diğer kaynağa *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* içerisinde yer alan biyografi maddesidir. Mehmet Arslan tarafından 2014 yılında kaleme alınmış olan biyografide Mazhar'ın eserlerinin içerikleri hakkında kısaca bilgi verilmiş ve sanatçının ölüm tarihinin eserlerinin basımından sonra olması gerektiği belirtilmiştir. Bunlardan başka, şiirleri dolayısıyla iki antolojide (bk. Velibeyoğlu, 1975; Doğan, 2018) ve tiyatrosu vesilesiyle de bazı bibliyografik kaynaklarda ve tematik çalışmalarda Ahmed Mazhar'dan bahsedilmiştir (bk. And, 2014, s. 142; Poyraz & Tuğrul, 1967, s. 5). Ancak bu kaynaklarda da şairle ilgili herhangi bir bilgi verilmemiştir.

Yukarıdaki kaynaklarda yer alan bilgiler değerlendirildiğinde şair hakkında bilinenlerin şunlar olduğu görülmektedir: Adı, Ahmed Mazhar'dır. Mazhar mahlasıyla şiirler yazmıştır. Şiirlerini *Mecmû'a-i Eş'ârım* adlı eserinde bir araya getirmiştir. Ayrıca *Gazeteci* adlı bir tiyatro eseri kaleme almıştır. Bunların dışında onun nerede ve ne zaman doğduğu, nasıl bir eğitim aldığı, mesleğinin ne olduğu, ne zaman öldüğü, nereye defnedildiği bilinmemektedir. Eserlerinde de kimliğini, hayat hikâyesini aydınlatacak net bir kayıt, kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak metinlerdeki kimi ifadelerden hareketle şaire ilişkin -kesin olmasa da- bazı çıkarımlar yapmak mümkün olabilmektedir.

Şiirlerinden hareketle şairin doğum tarihini -yaklaşık olarak- belirlemek mümkündür. Şöyle ki; Ahmed Mazhar, kaleme aldığı şiirleri *Mecmû'a-i Eş'ârım* adlı eserde toplamıştır. Bu eserde II. Abdülhamid (1842-1918) ile ilgili ikisi cülûsiyye ve ikisi medhiyye olmak üzere dört kaside mevcuttur. Şiirlerde herhangi bir tarih bulunmamakla birlikte, tarihlenebilecek bir olayı konu edindikleri için en azından cülûsiyye kasidelerinin yazıldıkları dönemi belirlemek mümkündür. Mevcut bilgiler, şiirlerin yazılış tarihini belirlemek için yeterli değilse de¹ en azından II. Abdülhamid'in

¹ "Cülûsiyye Der-Hakk-ı Pâdişâh-ı Zamân Hazret-i Abdü'l-Hamîd Hân Tûle'llâhu Ömrehû" [8. şiir (bk. Ahmed Mazhar, 1316, s. 18-21)], "Rûz-ı Cülûs-ı Hazret-i Hilâfet-Penâhî" [9. şiir (bk. Ahmed Mazhar, 1316, s. 22-24)] başlıklı kasidelerde herhangi bir tarih kaydı bulunmamaktadır. Başlıklarından hareketle ilk olarak akla bu şiirlerin II. Abdülhamid'in cülûs tarihinde yazıldığı gelmekle birlikte şiirlerde tarih kaydının bulunmaması, bu düşüncüyü şüpheli hâle getirmektedir. Nitekim şairlerin II. Abdülhamid'in doğum ve tahta çıkış "yıl dönümleri" münasebetiyle de şiirler yazdıkları ve hükümdara sundukları bilinmektedir. Söz konusu şiirler bu ihtimal bağlamında incelendiğinde, yıl dönümü kutlamaları için yazılan şiirlerin "Tebrik-i Sâl-i ..., Târîh-i Sâl-i ..." şeklindeki başlıklarına ve içeriklerine bakıldığında cülûsiyye vurgusundan çok, yıl dönümü vurgusunun yapıldığı dikkati çekmektedir (Örnekler için bk. Doğan, 2018). Nitekim Muallim Nâcî'nin "Cülûsiyye" başlıklı şiirini R. 16 Ağustos 1306/M. 28 Ağustos 1890 tarihinde yazmış olması (bk. Doğan, 2018, s. 236-238) bu konudaki şüphelerimizi haklı çıkarmaktadır. Zira başlık, şiirin padişahın tahta çıkış tarihinde yazıldığını düşündürürken altındaki

tahta çıktığı 31 Ağustos 1876 tarihinden sonraki bir dönemde yazıldığı söylenebilir. İç kapağındaki basım bilgilerinden hareketle eserin “ilk kez” H.1316/M.1898² yılında basıldığı anlaşılmaktadır. Eser için bir takriz yazmış olan Kemal Paşazade Said Bey (1848-1921), bu takrizde Ahmed Mazhar’ın yaratılışında var olan yeteneğin büyük bir şairlik potansiyeline işaret ettiğini ve onun gelecekte çok yetenekli büyük bir şair olacağına inandığını söyler [9-11. beyitler (bk. Ahmed Mazhar, 1316, s. 4)]. Takrizi kaleme aldığı zaman kendisi elli yaşında olan Said Bey’in bu ifadeleri sarf ettiği kişinin yirmili ya da en geç otuzlu yaşlarda olduğu tahmin edilebilir. Nitekim Ahmed Mazhar (1316, s. 5) da eserin mukaddimesinde kendisini “nev-heves” bir şair olarak tanımlamış, *Mecmû’a-i Eş’ârım*’ın kendisinin ilk eseri olduğunu ve içindeki şiirleri de çocukluk döneminde yazdığını kaydetmiştir. Şairin kendi eliyle kaleme aldığı bu bilgiler de yukarıdaki tahminimizle uyumludur. Bu değerlendirmeler ışığında şairin 1870’li yıllarda doğduğu söylenebilir.

İkinci olarak *Gazeteci* adlı eserinden de Mazhar’ın ölüm tarihi -yaklaşık olarak- belirlenebilir. R.1325/M.1909-10³ yılında “ilk defa” basılmış olan eserin mukaddime

tarih ise hadisenin on dördüncü yıl dönümünü tebrik etmek için yazıldığını göstermektedir. Mazhar’ın da -yukarıdaki örnekte olduğu gibi- söz konusu cülûsiyye kasidelerini II. Abdülhamid’in tahta çıkış yıldönümlerinden herhangi birisinde yazmış olma ihtimali mevcuttur. Bu durumda, sadece cülûsiyye içerikli olmalarından hareketle bu kasidelerin 1876 yılında kaleme alındığı sonucuna varmak sağlıklı bir tespit gibi görünmemektedir.

² Ahmed Mazhar’ın eserlerinde yer alan tarihlerin hicri mi yoksa rumi mi olduğuna dair bir kayıt yoktur. İlk eseri olan *Mecmû’a-i Eş’ârım*’ın basım tarihi 1316’dır. Bu tarih, hicri olarak hesaplanırsa M.1898-9 yıllarına, rumi olarak hesaplanırsa M.1900-1 yıllarına karşılık gelmektedir. Eserin iç kapağında yer alan Maarif Nezareti’nin 23 Mart [1]314 tarihli ruhsatname kaydının rumi olması, eserin basım yılının da rumi olabileceğini düşündürmektedir. Ancak esere takriz yazmış olan Kemal Paşazade Said Bey’in 20 Kasım 1899 yılında Yemen’e sürgüne gönderildiği ve İstanbul’a ancak Meşrutiyet’in ilanından sonra 30 Ağustos 1908 yılında döndüğü (Beyhan, 1993, s. 185-186) bilgisi göz önünde bulundurulduğunda, matbaa yönetiminin ve kimi şiirlerinden hareketle Sultan Abdülhamid taraftarı olduğu anlaşılan şairin -her ne kadar önemli de olsa- sürgündeki gözden düşmüş (Beyhan, 1993, s. 180) birisinden takriz yazmasını istemesi çok olası görünmemektedir. Bu düşünceden hareketle söz konusu tarihi hicri olarak kabul edip, eserin Said Bey sürgüne gönderilmeden önce, 1898 yılında basıldığı söylenebilir.

³ Mazhar’ın bilinen ikinci ve son eseri durumundaki *Gazeteci*, 1325 yılında basılmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere Ahmed Mazhar’ın eserlerinde yer alan tarihlerin hicri mi yoksa rumi mi olduğuna dair açık bir kayıt yoktur. Bundan kaynaklanan belirsizlik *Gazeteci* için de geçerlidir. Ancak *Gazeteci*’de yer alan bir cümleden hareketle eserin basım tarihiyle ilgili bu belirsizliği gidermek mümkündür. Nitekim eserde geçen “İttifâk-ı müselles İstanbul’da Bulgaristan lehine tavassut icra ediyorlar, ha?” (Ahmed Mazhar, 1325, s. 10) cümlelerinin bağlamında, esere konu olan gazetenin mütercimlerinden M. Bey, üçlü ittifakın (İtalya-Almanya-Avusturya) İstanbul’da Bulgaristan lehine arabuluculuk yaptığına dair bir gazete haberi okumaktadır. *Gazeteci*’nin 1325 yılında basıldığı göz önünde bulundurulduğunda yukarıda söz konusu edilen tarihteki tek muhtemel olay, Osmanlı ile Bulgaristan arasında Bulgaristan’ın bağımsızlığına ilişkin olarak yürütülen görüşme olmalıdır. II. Meşrutiyet’in ilanı üzerine Bulgaristan, Ekim 1908’de tam bağımsızlığını ilan etmiş (Burma, 2012, s. 85), 19 Nisan 1909 günü de İstanbul’da Bulgar Krallığı ile Osmanlı Hükümeti arasında İstanbul Protokolü ve Sözleşmesi imzalanarak Bulgaristan’ın bağımsızlığı tanınmıştır (Şimşir, 1986, s. 368-370). Hicri 1325 yılı, miladi Şubat/Mart 1907 tarihinde başlayıp Ocak/Şubat 1908 tarihinde bitmektedir. Bu tarihler arasında Bulgaristan henüz bağımsızlığını bile ilan etmediğinden söz konusu görüşmenin hicri 1325 yılında yapılmış olma ihtimali yoktur. Rumi 1325 yılı ise miladi Mart/Nisan 1909 tarihinde başlayıp Şubat/Mart 1910 tarihinde bitmektedir. Bu tarih aralığı, yukarıda detayları anlatılan 19 Nisan 1909

bölümündeki ifadelerden (Ahmed Mazhar, 1325, s. 2), eser basıldığında Ahmed Mazhar'ın hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Buradan yola çıkarak şairin 1910 yılından sonra vefat ettiği söylenebilir⁴. Ancak elimizdeki veriler, şairin kesin ölüm tarihini belirlemek için yeterli değildir.

Mazhar'ın doğduğu, yaşadığı mekânlara ilişkin herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ancak şiirlerinde Çubuklu, Göksu, Kalender, Hisâr gibi mesire yerlerini zikretmesinden ve baharın gelişiyle birlikte İstanbul halkının evlerinden ayrılıp seyrana çıkmalarından bahsetmesinden [G 1/4, G2/2 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 31)] hareketle onun -en azından hayatının bir döneminde- İstanbul'da yaşadığı anlaşılmaktadır.

Ahmed Mazhar'ın bir gazetenin çalışanları arasında yaşananları işlediği *Gazeteci* başlıklı bir tiyatro eseri kaleme almış olması, -kesin bir bilgi olmamakla beraber- onun da bir gazete çalışanı olabileceğini düşündürmektedir. Dönemin çeşitli gazeteleri üzerinde yapılan katalog taramalarında "Mazhar" imzalı manzum ve mensur çeşitli yazıların bulunduğu tespit edilmekle birlikte, bunlardan herhangi birini çalışmanın konusu olan Ahmed Mazhar'la ilişkilendirebilmek mümkün olmamıştır.

Ahmed Mazhar'ın bu dilde şiir yazacak kadar Farsça bildiği anlaşılmaktadır. Şairin şiirleri arasında bir Hz. Ali methiyesi [4. şiir (bk. Ahmed Mazhar 1316: 33)] ve bir Hz. Hüseyin mersiyesinin⁵ [5. şiir (Ahmed Mazhar 1316: 34)] yanı sıra bir de Mevlana methiyesi [6. şiir (Ahmed Mazhar 1316: 35)] yer almaktadır. Söz konusu şiirlerde Aleviliğe ya da Mevleviliğe ilişkin düsturların yer almadığı, bu şahsiyetlere karşı beslenen sevgi ve saygının işlendiği görülmektedir. Mevcut durumda Ahmed Mazhar'ın mensup olduğu sosyal ya da tasavvufi zümre ile ilgili bir hüküm vermek için yeterince bilgi yoktur.

Eserleri

Ahmed Mazhar'ın -yukarıda da belirtildiği üzere- tespit edebildiğimiz iki eseri bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Şirket-i Mürettibiye Matbaası tarafından H.1316/M.1898 yılında 63 sayfa olarak basılmış olan *Mecmû'a-i Eş'ârım*'dir. Kemal Paşazade Said Bey'in manzum bir takrizi ve Mazhar'ın kısa bir mukaddimesiyle başlayan eserde toplam 741 mısradan oluşan 62 şiir yer almaktadır. Bu şiirler, 36 gazel, 6 kaside, 1 kıt'a, 1 muhammes, 7 rubai ve 11 beyitten oluşmaktadır. Hayatının sonraki

tarihindeki görüşmeyle uyumludur. Bu durumda eserin rumi 1325 yılında basıldığı sonucuna varılabilir.

⁴ Mehmet Arslan (2014) da *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* için kaleme aldığı biyografi maddesinde Mazhar'ın eserlerinin basımından sonra ölmüş olması gerektiğini belirtmiştir. Hasan Doğan (2018, s. 406) ise II. Abdülhamid için dönem şairlerinin kaleme aldığı methiyeleri bir araya getirmek amacıyla yaptığı tematik derleme çalışmasında şairin ölüm tarihini -herhangi bir kaynak belirtmeksizin- 1892 olarak kaydetmiştir.

⁵ Mazhar'ın bu şiirleri üzerine İsmail Yıldırım (2021) tarafından yapılmış bir çalışma bulunmaktadır.

dönemlerinde şairin şiir yazıp yazmadığı ve eğer yazdıysa da bunları yayımlayıp yayımlamadığı bilinmemektedir⁶.

Mazhar'ın diğer eseri ise, R.1325/M.1909-10 yılında Asır Matbaası tarafından altmış sekiz sayfa olarak basılmış olan *Gazeteci*'dir. Tek perdelik bir piyes olan bu eserde, - yazarın kendi ifadesiyle- uzaktan pek mesut görünen matbuat camiasında yaşanan bazı talihsizlikler ve tatsızlıklar, komedi tarzında ele alınmıştır. Yazar, mukaddimede - yine kendi ifadesiyle- bir roman yazarak hadiseleri daha ayrıntılı bir şekilde anlatabilecekken, okuyanları ya da izleyenleri eğlendirmek için -yazması daha zor olduğu hâlde- eserini piyes olarak kaleme aldığını belirtmiştir (Ahmed Mazhar, 1325, s. 2).

Edebî Kişiliği

Mecmû'a-i Eş'ârım'da yer alan şiirlerin teknik ve içerik özellikleri göz önünde bulundurulduğunda Ahmed Mazhar'ın klasik şiir kültürüne hâkim olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, bir tiyatro metni kaleme almasından ve kendisini roman yazma konusunda da yetkin görmesinden (Ahmed Mazhar, 1325, s. 2) hareketle onun Batılı edebî türlere de vâkıf olduğu söylenebilir.

Ahmed Mazhar'ın şiirleri, şekil özellikleri bakımından klasik Türk şiiri geleneğiyle uyumludur. Şiirlerini kaside, muhammes, gazel, kıt'a, rubai ve beyit gibi klasik Türk şiiri geleneğine ait nazım şekilleriyle kaleme almıştır. Bütün şiirlerinde aruz veznini kullanmıştır. Şiirleri şekil bakımından incelendiğinde Mazhar'ın nazım tekniklerini başarılı bir şekilde uyguladığı söylenebilir.

Mazhar'ın şekil bakımından olduğu gibi içerik ve söyleyiş açısından da gelenekle güçlü bağlar kurduğu dikkati çekmektedir. Onun şiirleri arasında geleneğe uygun olarak tertip edilmiş hemen bütün divanlarda bulunan tevhit, münacat, na't konulu şiirler yer almaktadır. Bunların dışında Hz. Ali ve Hz. Mevlana methiyesi, Hz. Hüseyin mersiyesi gibi dinî içerikli başka şiirler de yer almaktadır. Daha sonra dönemin padişahı II. Abdülhamid için övgü şiirleri bulunmaktadır. Bunlardan ikisi, cülûsiyye kasidesi, biri kudûmiyye kasidesi ve biri de bahariyye kasidesidir. Eserin başından gazellere kadar olan şiirlerin nazım şekillerine göre değil içeriklerine göre düzenlendiği görülmektedir⁷. Hükümdar övgüsünden sonra muhtemelen şairin yakını olan on yedi yaşındaki birinin övgüsünün yapıldığı bir kıt'a yer almaktadır. Son olarak da mütekerrir muhammes nazım şekli ile yazılmış bir şarkı bulunmaktadır.

Mecmû'a-i Eş'ârım'da dinî içerikli ve övgü konulu şiirler de bulunmakla birlikte şiirlerinin büyük bir çoğunluğu aşk içeriklidir. Geleneğe uygun olarak şiirlerin çoğunluğu gazeldir ve gazellerin konusu da genellikle sevgilinin fiziksel ve ruhsal

⁶ Yukarıda da belirttiğimiz üzere, şairin yaşadığı dönemde yayımlanmış olan gazeteler üzerinde yaptığımız katalog taramalarında "Mazhar" imzalı çeşitli şiirler tespit etmiş olmakla birlikte, bunlardan herhangi birini Ahmed Mazhar'la ilişkilendirebilmemiz mümkün olmamıştır.

⁷ Gelenekte övgü içerikli şiirlerin genellikle kaside nazım şekliyle kaleme alınması söz konusudur. Ancak bazı şairlerin kaside kelimesiyle övgü içerikli şiirleri kast ettikleri ve divanlarının başına içeriği esas alarak farklı nazım şekilleriyle yazılmış övgü şiirlerini koydukları görülmektedir (Divan tertibinde içeriğin öncelenmesi ile ilgili değerlendirmeler için bk. Atik Gürbüz, 2011).

özellikleri, âşığın sevgiliye karşı beslediği hislerdir. Sevgiliyle ilgili tasvirlerin çoğunlukla geleneğin sevgili tasavvuruna uygun olduğu söylenebilir. Geleneğin tasavvuruna göre şiiirlerde daima genç, güzel olan ve fiziksel özellikleri itibarıyla en üstün vasıflarla donanmış bir şekilde tasvir edilen sevgili, ruhsal bakımdan âşığa karşı son derece ilgisiz ve acımasız olarak takdim edilir. Âşıkta yine geleneğin kendisine biçtiği role uygun olarak her durumda ve şartta, bütün eziyetlerine rağmen sevgilinin aşkıyla yanıp tutuşur ve ona ulaşmak için her türlü sıkıntıya katlanır:

Perçemin fikriyle her yer sünbülistândır bana
Gül ruhun yâdıyla âlem bir gülistândır bana

Hicr-i rûyunla senin ey Yûsuf-ı Mısr-ı cemâl
Bu serây-ı şâdumânî ayn-ı zindândır bana

Âb-ı Hıızr içsem dahi sensiz bana zehr-âbdır
Nûş-ı zehr etsem elinden âb-ı hayvândır bana

Sensiz ey ârâm-ı cân seyr-i gülistân eylesem
Gonçe peykândır gül-i neşkûfte nîrândır bana

Kalması cismimde Mazhar zât-ı cânım aşkdan
Ol sebebden yâr için cân vermek âsândır bana [G7 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 35-36)].

Bazı şiiirlerde/beyitlerde ise şairin söylemlerinin farklılaştığı ve -yukarıda kısaca tanıtılan- geleneksel anlayıştan farklı bir sevgili ve âşık portresi çizdiği dikkati çeker. Gelenekteki idealize edilmiş olan, gündelik hayatın yüklerinden uzak, zamandan ve mekândan soyutlanmış, ulaşılmaz sevgili anlayışının -kabaca- 17. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş değişmeye başladığı ve Nedim'le birlikte söz konusu değişimin hızlanıp yaygınlık kazandığı söylenebilir. Nitekim Mazhar'ın bazı beyitlerinde de bu zihniyet değişimine örnek olabilecek bir sevgili anlayışı görülür. Bu çerçevede aşağıdaki beyitlerde yaş ve güzellik üzerinden fiziksel özelliklerle aşk arasında mutlak bir ilişki kuran şair, daha önceleri beğenmediği sevgiliyi, boyu uzamış, yüzü güzelleşmiş bir hâlde görünce ona âşık olur ve onun güzelliğine mecbur olur:

O şûh-ı meh-likânın âh kim mehcûrüyum şimdi
Karîn-i bezm-i ülfetken o bezmin dûrüyum şimdi

Uzanmış kâmetin rûyun güzelleşmiş gel ey dil-ber
Seni sevmezdim ammâ hüsnünün mecbûrüyum şimdi⁸ [G31/1-2 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 55)].

⁸ Bu beyitteki "sevgilinin güzelliğinin mecburu olmak" söyleyişi, Sa'dî mahlasıyla şiiirler yazmış olan 19. yüzyıl şairi İsaade Seyyid Mehmed Sadeddin Efendi'nin (1803-1866) aşağıdaki dizesinde de yer almaktadır:

Zihniyet değişimiyle birlikte sevgilinin güzelliği, yaşı gibi idealize edilmiş özelliklerinin yavaş yavaş gerçek yaşamın kusurlarıyla ve zamanın yıpratıcılığıyla bozulduğu söylenebilir. Mazhar'ın aşağıya aldığımız şiirinde -yukarıdaki beyitlerin tam tersine- bir zamanlar genç ve güzel olan sevgilinin aradan geçen zamanda gençliğini ve güzelliğini kaybettiği görülmektedir:

Hani o gün ki yüzünde letâfetin var idi
 Lebinde reng ruhunda terâvetin var idi
 Hani o gün ki senin pâyına düşerdim ben
 Benim yanımda senin kadr ü rif'atin var idi
 Nedir bu sende benim şimdi gördüğüm çehre
 Dirîğ böyle degildin melâhatin var idi
 Ne oldu da bana sen pek soguk göründün âh
 Dilimde âteş-i aşkın muhabbetin var idi
 Gözüm mü yoksa yanıldı ya sen degil misin o
 Severdim âh seni ol sabâhatin var idi
 Geçen aceb benim aşkım mıdır cemâlin mi
 Cemâlin olmalı zîrâ ki behcetinin var idi [G30 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 54-55)].

Yukarıdaki şiirin son beytinde, bir zamanlar sevgilinin aşkıyla yanıp tutuşan âşığın duygularının sevgilinin güzelliğini kaybetmesine paralel olarak değiştiği görülmektedir. Her ne kadar âşık bu beyitte söz konusu değişimin sebebine ilişkin bir tereddüt yaşıyor gibi görünse de bu değişimin sebebinin başka bir beyitte daha açık ve net bir şekilde ifade etmektedir. Buna göre güzelliğini ve cazibesini kaybeden sevgiliye hissedilen aşkın azalması şaşılacak bir durum değildir. Yine de âşık, bu tavrının doğruluğundan çok da emin olamayarak haklılığını diğer âşiklere onaylatmaya çalışır:

'Aşkım zevâl bulsa aceb mi ey âşıkân
 Evvelki hüsn ü câzibe-i yâr kalmadı [G35/5 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 59)].

Yukarıdaki örnekler değerlendirilirken her ne kadar sevgiliye odaklanılmış olsa da aynı örnekler üzerinden âşıklık anlayışında da bir değişimin olduğu görülebilir. Geleneksel âşıklık tasavvurunda aşk/gönül önemsenmekte, akıl devre dışı bırakılmaktadır. Dolayısıyla âşık, aklıyla değil, duygularıyla/gönlüyle hareket etmektedir. Hatta aşkın şiddetinden ötürü âşık, aklını kaybetmektedir. Aklını

Ol kemân ebrûlu yârin hüsnünün mecbûruyum [Sa'dî *Dîvânçesi*, G13/1 (bk. Kutlar, 2003, s. 201)]
 Sa'dî'nin şiirlerini yayımlamış olan F. Sabiha Kutlar (2003, s. 201), şairin bu dizelerde Attila İlhan'ın o ünlü "ben sana mecburum" söyleyişini çok önceden yakaladığını belirtir. Mazhar da -belki Sa'dî'nin şiirinde görüp beğendiği- bu söyleyişi kullanarak onun şiirsel gelişimine katkıda bulunmuştur.

kaybetmiş olan âşîğın ise “ihtiyarı” (seçme ve karar verme yetisi) yoktur. Kayıtsız şartsız teslimiyet sahibi olan âşîğın bütün dünyası sevgiliden ibarettir. Ancak - yukarıda kısaca değinildiği üzere- değişen sevgili anlayışına bağlı olarak âşıklık anlayışının da değiştiği ve bu değişim çerçevesinde artık âşîğın sevgili karşısında beğenmeme, eleştirme ve sevmeme iradesine sahip olduğu dikkati çekmektedir.

Ahmed Mazhar’ın şiirlerinde aşktan sonra en çok işlenen tema bahardır. Çeşitli şiirlerde bahar mevsimine ilişkin tasvirler yapıldığı görülür. Söz konusu tasvirler, klasik bahar ve bahçe tasavvuruyla uyumludur:

Bahâr oldu açıldı sahne-i gülzârda güller

Kemâl-i iştiyâkımdan coşup ötmekde bülbüller [G2/1 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 31)].

Ezhâr açıldı seyr-i gülistân vaktidir

Feryâd u âh-ı bülbül-i nâlân vaktidir [G9/1 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 37)].

Onun şiirlerinde bahar tasvirlerinin yanında bahar mevsiminin toplumsal yaşama etkileri de dile getirilmiştir. Baharla birlikte insanların evlerinden dışarı çıkıp gezip dolaşmaları, ferahlamak için Çubuklu, Göksu, Kalender, Hisar gibi mesire yerlerine gitmeleri ve âşıkların görüşmeleri anlatılmıştır:

Bahâr mevsimi zevk ü mesâr mevsimidir

Çemende yâr ile geşt ü güzâr mevsimidir

Mesârelerde teferrüc zamânıdır Mazhar

Çubuklu Göksu Kalender Hisâr mevsimidir [G1/1, 4 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 31)].

Bırakdı hâneyi ehl-i Sitanbul çıkıdı seyrâna

Elinde deste deste herkesin güllerle sünbüller [G2/2 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 31)].

Mazhar’ın şiirleri arasında aşk ve tabiat konulu şiirler/beyitler çoğunlukta olmakla birlikte, nasihat ve hikmet içerikli beyitler de bulunmaktadır. Onun -daha önce başka şairler tarafından da kullanılmış olan- “sühen” ve “sükût” redifleri ile kaleme aldığı şiirler, bu bağlamda örnek olarak verilebilir:

Sühen tükenmedi bin nükte-dân gelmişken

‘Aceb ne mertebe vüs’atlıdır fezâ-yı sühen

Nihâl-i akl-ı küle yapsa âşiyân yaraşır

Konar mı her der ü dîvâra hîç hümâ-yı sühen

Binerve fülk-i dile akla yelken eyleyerek
Çıkar leb-i yem-i ma'nâya nâ-hudâ-yı sühen [G24/2-4 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 49)].

Hezâr nükteli söz olamaz bahâ-yı sükût
Ne hoş çehrelidir şüh-ı dil-rübâ-yı sükût

Sükût eden kişiye kimse agzını açamaz
Zihî sühen eridir eden ictirâ-yı sükût

Ne dem ki meclis içinde ola sühen ehli
Anın dehânını açmak olur cezâ-yı sükût

Ne söz zamânı sükût et ne bî-mahal söyle
Ya vakt-i nutk olur elbet zamân ya câ-yı sükût

Eger muhâtab olursa bedâhati münkir
Mukarrer artık olur bî-gümân sezâ-yı sükût

Budur nişâne-i ahmak ki bî-lüzûm sözü
Dırâz eder eger etsen dahi recâ-yı sükût

Ya hayr söyle veyâhûd sükût kıl Mazhar
Revâ mı her sühen-i telh için fedâ-yı sükût [G8 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 36-37)].

Ahmed Mazhar, bazı şiirlerinde de gündelik dili kullanmıştır. Bu tür şiirlerin genellikle yargı bildiren cümlelerden oluştuğu, şairane hayallerin yer almadığı -veya başka örneklerle kıyaslandığında daha az bulunduğu-, söz ve anlam sanatlarından arındırılmış yalın bir söyleyişle inşa edildiği görülmektedir:

Zamân zamân sizi görmek ümîdi olmasa âh
'Azâb olurdu bu tatlı hayât bendenize

Sizin firâkınızı istemem de havf ederim
Mahûf yoksa degildir memât bendenize

Benim yegâne ümîdim sizi temâşâdır
Ne iktizâ nazar-ı kâ'inât bendenize

Tesellük eyliyorum şâh-râh-ı aşkınıza
Olur mu başka tarîk-i necât bendenize [G34/2-5 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 58)].

Mazhar'ın bazı şiirlerinde dönemin sosyal yaşamının şiire yansıdığı görülmektedir. Şiire yansıyan gündelik yaşama ait bu unsurlardan bazıları -doğal olarak- önceki yüzyıllardan farklıdır. Bu farklılıklar, şiir dilinde yeni benzetmelerin, yeni bağdaştırmaların oluşmasına imkân vermiştir. Bu çerçevede, şairin 12. şiirin nakarat dizesindeki sevgilinin faytonla seyahat etmesine (*Dil-pesendim yine faytona kurulmuş gidiyor*) ve -yine aynı şiirdeki- faytonda bacak bacak üstüne atarak oturmasına [*Pâyımı pâyının üstüne komuş ol meh-rû* (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 29-30)] ilişkin söylemleri örnek olarak verilebilir.

Buraya kadar izah edilmeye çalışıldığı üzere Ahmed Mazhar'ın klasik Türk edebiyatı geleneğine mensup bir şair olduğu görülmektedir. *Gazeteci'*ye bakıldığında ise onun farklı bir profil çizdiği dikkati çekmektedir. Mazhar, sosyal eleştiri nitelikli eserinde dönemin basın camiasını, gazetecilik anlayışını, gazete sahiplerini ve çalışanlarını tenkit eder. Devletin geleceğine ilişkin önemli hadiseler yaşanırken tiraj kaygısıyla ya da başka bazı bireysel endişelerle önemsiz, anlamsız ve kısır tartışmalara saplanıp kalmış bir basın dünyası tasvir eder. Nitekim vatanın bir parçası olan Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilan etmesi üzerine yapılan görüşmeler yazarların ilgisini çekmez. Gazetenin imtiyaz sahibi ise tiraj endişesi içerisindedir. Yazarlara insanların ilgisini çekecek vakâ-yı âdiye kabilinden polisiye olayları haber yapmalarını salık verir ve asıl gazeteciliğin bu olduğunu vurgular. Başyazar Edîb Bey, büyük sanatkârlara yönelik olumsuz görüşleri dolayısıyla başka bir gazetede yayımlanmış olan tenkit yazısına cevap yazma telaşı içindedir. Lebîb Bey ise "Pehnâ-yı Hayâl" başlıklı bir yazıyı tamamlama derindedir. Bunlardan başka gazeteye gönderilen okuyucu mektupları/yazıları, müretteplerin getirdikleri müsveddeler gibi önemsiz meseleler, yazarlar arasında konuşma ve tartışma mevzusu olurken bir tercümanın üçlü ittifak devletlerinin İstanbul'da Bulgaristan'la ilgili kulis faaliyetleri yürüttüğüne ilişkin başka bir gazeteden okuduğu haber üzerine konuşulmaması basın dünyasının odak noktasının ne olduğu ya da olması gerektiğiyle ilgili çarpıcı bir gönderme olarak dikkati çekmektedir.

Eserde dikkati çeken başka bir husus da Mazhar'ın Türkçe ile ilgili tutumudur. Gazetenin başyazarı (ser muharriri) Edîb Bey, bir okuyucu mektubunu değerlendirmek üzere, "Vâki'â mevzû fenâ değil. Fakat öyle zincirleme bir ifâde ki... Arabistân çölleri gibi ucu bucağı yok." (Ahmed Mazhar, 1325, s. 22) şeklinde cümleler sarf eder. Edîb Bey'in uzun zincirleme tamlamaları eleştirmek için yaptığı "Arabistan çölleri gibi"⁹ benzetmesinde yer alan Arap vurgusunun Mazhar'ın *Mecmû'a-i Eş'ârım*

⁹ Söz konusu mısralar şu şekildedir:

Arabca isteyen Urbân'a gitsin

Acemce isteyen İrân'a gitsin

Firengiler Firengistân'a gitsin

Ki biz Türküz bize Türkî gerekir

Bunu fehm etmeyen câhil demektir (Kemal Paşazade Said, 1303, s. 130'dan aktaran Beyhan, 1993, s. 173)

(*Son Asır Türk Şairleri'*nde ve başka bazı kaynaklarda üçüncü mısra kaydedilmemiş, son iki mısra ise yer değiştirmiştir.)

Yazılarında seci ve kafiye, söz sanatlarına son derece düşkün olmasına ve özellikle tercümelerinde muğlak bir üsluba sahip olmasıyla "pür-tumturak u hoş-edâ" olarak tanınan Said Bey, -kendisi

adlı şiir kitabına takriz yazmış olan Kemal Paşazade Said Bey'in *Dârü'l-Kütüb'*ünde yer alan mısralarındaki düşünce ve ifade biçimiyle benzerliği dikkat çekicidir. Esasen Osmanlı aydınları arasında 19. yüzyılın sonlarında yoğunlaşan dil tartışmaları, 20. yüzyılın başlarından itibaren iyice artmıştır. Dolayısıyla eserin yazıldığı dönemde Türkçenin ıslahına ilişkin tartışmalar sürüp gitmektedir ve Türkçenin Arapça ve Farsça unsurlardan arındırılması gerektiği görüşü baskındır. Bu bakımdan Mazhar'ın dil konusundaki tutumunun dönemin baskın görüşüyle uyumlu olduğu söylenebilir.

Gazetenin gelenekçi bir tutum sergileyen edebiyat yazarı (muharrir-i edebîsi) Lebîb Bey, "pehnâ-yı hayâl", "mâverâ-yı hayâl" gibi realiteden uzak çağrışımlar yapan terkipleri arar, bulur ve yazılarına başlık yapmayı düşünür. Edîb Bey'in söylediği - yukarıda zikredilen- "Arabistan çölleri" benzetmesini "beyâbân-ı Arabistân"a dönüştürür ve bunun iyi bir başlık olabileceğini düşünür. Etrafındaki diğer gazete çalışanları onun bu arayışlarını bir saplantı olarak görürler ve tercihleriyle alay ederler. Eserde her ne kadar Lebîb Bey'in yazılarıyla ilgili fikir sahibi olmaya yetecek kadar alıntı yapılmamışsa da gazete çalışanlarının başlıklarla ilgili sözleri Mazhar'ın bakış açısının anlaşılması için yeterlidir. Burada Edîb Bey'in dili kullanım biçiminden çok, gerçeklikten kopuk olmasına bir gönderme ve eleştiri yapıldığı söylenebilir. Bu noktada Mazhar, Lebîb Bey'in şahsında bu tarz bir sanat anlayışını ve dil kullanımını benimseyen dönem yazarlarını ve şairlerini eleştirir.

Şairliğiyle İlgili Değerlendirmeler

Kaynaklara girmemiş olması sebebiyle yaşadığı dönemde Ahmed Mazhar'ın şairliğinin nasıl değerlendirildiği hakkında bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Bu durumun onun beğenilen bir şair/yazar olmadığına işaret ettiği düşünülebilir. Zira tezkirecilik geleneğinde tezkireciler eleştirel bir yaklaşımla şair ile şair olma heveslisi kişileri (müteşair) ayırarak eserlerinde sadece gerçek şairlere yer vermeyi amaçlamışlardır. Eğer başka bir sebebi yoksa, Mazhar'ın biyografik kaynaklara alınmamış olması, şairlik kudretinin yetersiz bulunmasıyla ilgili olabilir.

Mazhar'ın eserini kaleme aldığı dönemde nasıl değerlendirildiğine ilişkin elimizdeki tek veri, Kemal Paşazade Said Bey'in *Mecmû'a-i Eş'ârım* için yazdığı takrizdir (Takrizin metni için bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 3-4). Takrizlerde çoğunlukla olumlu değerlendirmeler yapılmasına¹⁰ karşın, Said Bey'in yazdığı takrizde çalışıp

uygulamaya geçirememiş olsa da- lisanımızı Türkçeleştirmek ve sadeleştirmek düşüncesindedir (İbnülemin Mahmud Kemal İnal, 1969, s. 1596).

¹⁰ Takriz, Şark kitap telif usulünde eser ve müellifin okuyucuya takdimini ifade eden yaygın bir terimdir. Hazırlanan eser nihaî şeklini aldıktan sonra hattatlarca çoğaltılmadan veya basılmadan önce müellifi tarafından devrin ilim ve sanat adamlarına sunulur, onların kitap ve yazarı hakkındaki düşüncelerine dair bir metin esere eklenirdi. Bundan amaç kitap ve müellifin okuyuculara tanıtılması ve öneminin duyurulmasıdır. Bu tür yazılarda genellikle kitabın telifinden duyulan memnuniyet belirtilir, müellifin başarılarının devamı temennisinde bulunulur, nadiren bazı eksik ve yanlışlardan söz edilir. Takrizler ekseriyetle müellifin talebi üzerine kaleme alınır. Bununla beraber müellifin vefatından sonra yazılan takrizler de vardır. Takrizler çoğunlukla secili nesirle kaleme alınmakla birlikte, manzum veya nesir-nazım karışık olanları da mevcuttur. Takriz sahibi lügat bilgisini ve edebî sanatlardaki maharetini ortaya koymak için takrizine özen gösterir, söz sanatlarını yoğun biçimde kullanır. Bu metinlerde

kendini yetiştirmesi yönünde Mazhar'a nasihat verdiği dikkati çekmektedir. Said Bey, Mazhar'ın yaratılışında şairlik yeteneği bulunduğunu düşünmekle birlikte [*Tab'mın şimdiki isti'dâdı/Çok kemâle olacaktır bâdî* (9. beyit)], onun sürekli olarak şiirle uğraşır çalışarak yeteneğini mükemmelleştirmesi gerektiği düşüncesindedir [*Dehâ ammâ ki tevaggul lâzım/ Çok tetebbu'la tekemmül lâzım* (4. beyit)]. Öyle ki kendini yetiştirmesi için nasıl bir yöntem takip etmesi gerektiği ile ilgili önerilerde bulunmuştur¹¹. Buna göre önce eski eserlere bakmasını ancak ondan sonra bakışlarını gelecek nesillere çevirmesini tavsiye eder [*Evvêlâ bak eser-i eslâfa/Sonra atf et nazarı ahlâfa* (5. beyit)]. Eski şairlere ait eserlerin her birini dikkatlice okuyup derinlemesine araştırmasını [*Çeşm-i mîzâna çekip her birini/Pîş-i im'âna çekip her birini* (6. beyit)]; zira bu süreçte pek çok sırlar, nükteler, fikirler ve kelimeler öğreneceğini söyler [*Öğrenirsin niçe esrâr u nûket/Öğrenirsin niçe efkâr u lûgat* (7. beyit)]. Böyle bir çalışma sürecinden sonra yeteneği gelişen şairin "yaratılış atının" önünde "söz meydanı"nın kapıları açılacaktır. İşte o zaman, istediği gibi koşması için atın dizginlerini salıvermelidir [*Açılır tevsen-i tab'a meydân/Kıl hemân durmayıp irhâ-yı inân* (8. beyit)]. Said Bey, kendisini yukarıda detayları verildiği şekilde geliştirmesi durumunda Mazhar'ın gelecekte yetenekli, büyük bir şair olacağı inancındadır [*Sen büyük şâ'ir-i müstakbelsin/ Şâ'ir-i mâhir-i müstakbelsin* (10. beyit)].

Bu noktada şairin kendi sanatıyla ilgili söylemlerinden de yararlanılabilir. Nitekim Ahmed Mazhar'ın şiirlerinde kendi şairliğine ilişkin çeşitli değerlendirmeler yer almaktadır. Bu çerçeveden olmak üzere, mukaddimede eserindeki şiirlerin kaleme aldığı ilk şiirleri olması dolayısıyla çok sayıda hatasının bulunduğunu belirtir ve bu hatalarından dolayı okuyucularından af diler (bk. Ahmed Mazhar, 1316, s. 5). İlk bakışta bu ifadelerden hareketle şairin kaleme aldığı şiirlerin sanat değeri ile ilgili tereddütleri olduğu düşünülebilir. Ancak -aşağıda ayrıntılı bir şekilde değinileceği üzere- onun bazı şiirlerinde kendi şairlik kudretini abartılı ifadelerle övdüğü fahiye içerikli beyitler de mevcuttur. Aslında birbirine tezat gibi görünen bu ifadelerin her ikisinin de geleneğin bir yansıması olduğu söylenebilir. Pek çok şair gibi Ahmed Mazhar da mukaddimede alçak gönüllülük göstergesi olarak "olası" hatalarına vurgu yaparken fahiye içerikli beyitlerinde ise sanat kudreti bakımından bulunduğunu düşündüğü -ya da ulaşmayı hedeflediği- yeri göstermeye çalışmıştır.

Mazhar'ın kendi şairlik kudretini ve şiirlerini övdüğü fahiye içerikli beyitlerde çeşitli şiirsel hayaller ve söyleyişler üzerinden yaratılışındaki şairlik yeteneğinin büyüklüğüne, şiirlerinin lafız ve mana bakımından yetkinliğine vurgu yaptığı dikkati çekmektedir. Klasik dönem şairlerinin aşk konulu şiirlerde kendilerini âşık olarak konumlandırarak diğer şairlerle ve aşk hikâyelerindeki meşhur kahramanlarla âşıklık yarışına giriştikleri görülür. Nitekim Mazhar da aşk vadisinde hiç kimsenin kendisine denk olamayacağını belirtir:

bazen müellifle ilgili bilgiler de yer alır. Biyografi yazımında bu bilgilerden faydalanılmıştır. (Uzun & Arslan, 2010, s. 472).

¹¹ Said Bey'in Mazhar için ortaya koyduğu çalışma usulleri, eski şairler tarafından uygulanan geleneksel yöntemlerle (bk. Kurnaz, 2007) uyumludur.

Vâdî-i aşk u muhabbetde bana yok hem-‘inân

Esb-i tab‘ım Mazhar ol vâdîde pek çâlâk olur [G16/5 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 44)].

Yukarıdaki karşılaştırma ilk bakışta şiirden bağımsız gibi görünse de “aşk ve muhabbet vadisi” söyleminin şiirin içeriğine, “esb-i tab” ifadesininse şairin idrak düzeyine ve ifade gücüne bir gönderme olduğu açıktır. Nitekim şair bu ilişkiye aşağıdaki beyitlerde daha açık göndermelerde bulunmuştur. Buna göre şiirin özünü [feyz (G26/6a, G27/7a)] oluşturan mana, sevgilinin güzelliğinden damıtılan ve içene (okuyana/keşfedene) sonsuz yaşamın sırrını verecek olan bir özdür. Bu mananın özümsemesi, kişinin sahip olduğu zekâsı (G32/5a), irfanı (G27/7b), yaratılışı (G24/5b, G29/5a, G32/5b), kavrayış gücü (G27/7b) ve gayretiyle (G32/5b) ilişkilidir. Ancak manayı idrak etmekle, onu söz kalıbına döküp bir iletiye dönüştürmek ve başkalarına aktarmak farklı meziyetler ve beceriler gerektirmektedir. Şairin yüksek idrak düzeyiyle herkesten önce manayı kavrayıp özümsemesi ve ifade imkânlarını öğrenmesi lazımdır. Ahmed Mazhar, aşkın sırlarını ihtiva eden mananın ifade imkânlarının da -kendisi gibi- sevgiliden öğrenilebileceğini belirtir. Böylelikle şiiri, Îsâ nefesli sevgilinin can bağışlayan dudağından dökülen sihirli sözlerden öğrenilmiş bir lisan olarak tanımlar:

Feyz-i na‘tınla revân olmada çün âb-ı hayât

Dehenimden dem-i cân-bahş [u] devâ-sâz-ı Mesîh [G26/6 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 51)].

Ol mehin sihr-i lebinden mi temeşşuk eyledin

Sende ey Mazhar bu şi‘r-i pâk-i dil-cûlar nedir [G25/5 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 50)].

Şairin irfanından süzülen mana badesi, anlayışa/kavrayışa susamış gönülleri bilgiye/manaya kandırır:

Eyleyen dil-teşnegân-ı fitnatı sîr-âb-ı feyz

Bâde-i feyzim midir sâkî-i irfânım mıdır [G27/7 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 52)].

Ahmed Mazhar şiirlerini okuyana/dinleyene İlahî sırlar verecek hikmetli sözler olarak tanımlar. Bu bağlamda aşağıdaki beyitte meleklerin bile onun kaleminden dökülecek sözleri duymak için ayna gibi yaklaşıp can kulağıyla dinlediklerini¹² belirtmiştir. Geleneksel tıbbî dair bir uygulama üzerinden şair, şiir söylemedeki kudretini över. Dinleyenlerin melekler olması, Mazhar’ın sözlerinin İlahî sırlar taşıdığına yapılan bir göndermedir. Meleklerin can kulağıyla şairi dinlemesi ise onun şiirlerindeki mesajların önemli, yoğun ve girift oluşuna bir vurgudur:

¹² Şairin beyitteki benzetme ilgisi geleneksel tıptaki bir uygulamaya dayanmaktadır. Buna göre son nefesini vermekte olan kişinin yaşayıp yaşamadığını anlamak için nefes alıp almadığını kontrol etmek amacıyla iyice yaklaşarak kişinin nefesi duyulmaya çalışılırdı. Nefes sesinin duyulamayacağı kadar ağır vakalarda ise kişinin ağzına ayna tutularak aynanın buğulanıp buğulanmadığına bakılırdı.

Hep gûş-ı cânı âyîneveş tutdı kudsiyân
Hâmem olunca tûtî-i gûyâ-yı âhîret [G17/4 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 45)].

Mazhar'ın fahriye beyitlerinde şiirin “mana” ve “lafız (sühen)” boyutlarına birlikte vurgu yaptığı dikkati çekmektedir. Bunlar, klasik dönem şairlerinin şiirde önemseyip mükemmelleştirmeye çalıştıkları temel unsurlardır. Şair aşağıdaki beyitlerde, bütün mana perdelerinin kendisine açıldığını böylelikle bütün hakikatlere vakıf olduğunu, edalı söz söylemenin de kendi yaratılışına has bir meziyet olduğunu belirtir. Beyitlerdeki ifadelerinden ve özellikle de “tab’ (yaratılış)” vurgusundan hareketle şairliği doğuştan gelen bir kabiliyet olarak gördüğü anlaşılan Mazhar, kendisinin de Allah vergisi büyük bir şairlik yeteneğine sahip olduğunu düşünmektedir:

Musahhar oldu ma’ânî bütün sana Mazhar
Senin tab’atine hâsdır edâ-yı sühen [G24/5 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 50)].

Sahip olduğu şairlik yetenekleri konusunda özgüveni yüksek olan Ahmed Mazhar, kendisini usta bir şair olarak görmektedir. Nitekim şairler arasındaki sözü daha güzel söyleme yarışını savaş meydanı ile ilişkilendirdiği aşağıdaki beytinde, kendisini bu meydanın en donanımlı savaşçısı olarak takdim etmektedir. Şair, kendisini -kahraman kelimesine kaynaklık eden meşhur Fars hükümdarını da nazara alarak- mana Kahramanı olarak görmekte, İslam tarihinin en meşhur kılıcı olan Zülfikâr’ı eline alarak yine İslam tarihinin en meşhur atı olan Düldül gibi savaş meydanına sürdüğünü söylemekte, şairlik kudretini bu şekilde tasvir etmektedir. Bu benzetme ilgisinde savaş meydanı, şairler arasındaki güzel söz söyleme yarışını; Düldül, -temsil ettiği güç itibarıyla- yaratılışında bulunan şairlik kudretini; Zülfikâr ise -şekli dolayısıyla- kalemi karşılamaktadır. Kurduğu benzetmede en güçlü vasıtalarla donanmış olan şair, mertçe mana yoluna at sürüp şiir söylerse üstat bilinen pek çok şairin onun heybetinden dolayı kaçacağına inanmaktadır. Bu noktada herhangi bir şairin adını zikretmeden “nice üstâd-ı sühen-dân” şeklinde bir genellemeye gitmesi, şairin zaman sınırlaması yapmaksızın bütün bir geleneği kast ettiğini düşündürmektedir. Nitekim şair, diğer şiirlerinde de başka bir şairin adını anmamıştır. Bu durum da göz önünde bulundurulduğunda Mazhar’ın zaman mefhumu gözetmeksizin bütün şairlere karşı bir meydan okuma içerisinde olduğu ve şairlik kudretini onlardan üstün gördüğü sonucuna ulaşılabilir. Kendisini “zamanın meşhur şairi” olarak tanımlayan Mazhar, çağdaşı olan şairlerden de üstün olduğu görüşündedir:

Kahramân-ı ma’nâyim ben Zü’l-fekâr-ı kilik ile
Sürdüm esb-i tab’ı râh-ı nazma Düldüller gibi [G29/5 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 54)].

At sürersem reh-i ma’nâya dilîrâne eger
Heybetimden niçe üstâd-ı sühen-dân kaçır [G19/4 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 46)].

Tefâhür eylesem çok mu bütün ihvânıma karşı

Zamânın ben de Mazhar şâ'ir-i meşhûruyum şimdi [G31/4 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 56)].

Yukarıdaki beyitte (G19/4) şairin yaptığı genellemeyi “nice” kelimesiyle sınırlandırdığı dikkati çekmektedir. Bu sınırlama, Mazhar’ın -kapsamı belirsiz de olsa bazı şairleri önemsedğini, üstat olarak kabul ettiğini akla getirmektedir. Ancak eserde bu şairlerin kimliklerine ilişkin açık bir bilgi ya da gönderme yoktur. Bununla birlikte eser dikkatle incelendiğinde *sükût*, *sühen*, *var idi*, *olmuşdur sana* vb. redifli bazı şiirlerin başka şairlerin şiirleriyle benzerliği dikkat çekicidir. Buradan hareketle Mazhar’ın yukarıdaki şiirde olduğu gibi redif üzerinden gelenekle bağlantı kurduğu söylenebilir.

Ahmed Mazhar, başka şairlerin şiirleriyle nazire boyutunda benzerlik gösteren şiirler yazmak suretiyle de gelenekle bağ kurmuştur. Her ne kadar şairin kendisi bu şiirlerin nazire olduğunu belirtmemiş olsa da¹³ şekle ve içeriğe ait unsurların benzerliği, şiirler arasındaki ilişkiyi açık ve net bir şekilde göstermektedir. Bu duruma örnek olmak üzere, Nedîm’in şiirlerine benzerliğiyle dikkat çeken iki şiirin matla beyitleri verilebilir:

Hani o gün ki yüzünde letâfetin var idi

Lebinde reng ruhunda terâvetin var idi [G30/1 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 54)].

Müşğ ile kâfûr birleşmiş ten olmuşdur sana

Berg-i gül-bûy-ı semen pîrâhen olmuşdur sana [G33/1 (bk. Ahmed Mazhar, 1325, s. 57)].

¹³ Mazhar’ın söz konusu benzerliklere dikkat çekmemiş ve bu benzerlikleri herhangi bir şekilde açıklamaya çalışmamış olması, üzerinde durulup sorgulanması gereken bir durumdur. Zira gelenek içerisinde pek çok şairin benzer durumlarda ya şiirin başlığında, ya şiirdeki bir beyitte ya da sayfa kenarına düştüğü bir notla zemin şiiri ve bunun şairini açıkladığı bilinmektedir. Ancak genel eğilim böyle olmakla birlikte, bazı şairlerin bir şiiri tanzir etmiş olsalar bile yazdıkları şiirin nazire olduğunu belirtmedikleri de bilinen bir durumdur. Bu durum, günümüz insanının cevap bulmakta zorlandığı, kafa karıştırıcı bir husustur. Günümüzün kabullerinin/normlarının etkisiyle olsa gerek akla gelen ilk ihtimal, “sirkat” yani hırsızlıktır. Bu çerçevede düşünülürse Ahmed Mazhar, başka şairlere ait hazır şiir kalıplarını alıp kelime, anlam/hayal düzeyinde bazı değişiklikler yaparak kendisine mâl etmiş olmalıdır. Bu noktada nazirenin de tam olarak bu şekilde teşekkül ettiği unutulmamalıdır. Gelenek içerisinde başka bir şairin şiirini tanzir eden şairlerden bazıları şiirlerin başlığında ya da içinde nazire olduğunu belirtirken bazı şairlerinse belirtmediği görülmektedir. Burada Ahmed Mazhar ve eseri *Mecmû'a-i Eş'ârım* özelinde düşündüğümüzde, söz konusu benzerlikleri sirkat olarak değerlendirmenin kolay verilebilecek bir hüküm olmadığı görülmektedir. Zira böyle bir iddia hem şiirleri yazan Ahmed Mazhar’ın, hem de onun şiirlerini okuyup eserine takriz yazan Kemal Paşazade Said Bey’in ve eseri basan matbaa yöneticileriyle çalışanlarının bu hırsızlığı fark etmedikleri ya da bu hırsızlığa göz yumdukları anlamına gelecektir. Oysa ilk bakışta hemencecik fark edilebilecek benzerlikleri, bu geleneğin içerisinde doğup büyümüş, bu geleneğe uygun şiirler yazmış şairlerin ya da onların eserlerini basan ve bastıkları eserlerle ilgili her türlü olumsuzlukla yüzleşmek durumunda olan kişilerin göremeyeceğini düşünmek akla uygun değildir.

SONUÇ

19. yüzyıl sanatçısı Ahmed Mazhar, *Mecmû'a-i Eş'ârım* adlı bir şiir kitabı ile *Gazeteci* adlı bir tiyatro metni kaleme almıştır. Sanatçı bu eserleri vesilesiyle birkaç kaynaktaki sadece isim olarak yer almış, ancak hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir. Eserleri üzerinde yapılan inceleme neticesinde Mazhar'ın kimliği, kişiliği ve yaşam öyküsüne ilişkin vardığımız oldukça sınırlı -ve bazıları belirsiz- sonuçlar şunlardır: Mazhar, yaklaşık olarak 1870'li yıllarda dünyaya gelmiş ve 1910 yılından sonraki bir tarihte de ölmüştür. Nerede doğduğunu belirlemek mümkün olmamışsa da en azından hayatının bir döneminde İstanbul'da yaşadığı anlaşılmıştır. İyi bir eğitim almıştır. Farsçayı bu dilde şiirler yazacak kadar iyi bilmektedir. İlk gençlik dönemlerinden itibaren şiirler yazmıştır. Hem klasik Türk şiiri geleneğine hem de Batılı edebî türlere vâkıf bir sanatçıdır.

Ahmed Mazhar'ın manzumelerinde klasik Türk şiiri geleneğinin güçlü etkisi görülmektedir. *Mecmû'a-i Eş'ârım*'daki şiirlerin tamamı aruz vezniyle ve gazel, kaside, kıt'a, muhammes, rubai, beyit gibi klasik Türk şiirinin nazım şekilleriyle kaleme alınmıştır. Bu şiirlerde işlenen konularla konuların ele alınış biçimleri de klasik Türk şiiri geleneğiyle uyumludur. Şiirlerde -bütün klasik Türk şairlerinde görüldüğü üzere- yer yer rindâne, yer yer âşıkâne, bazen hikmetli, bazen övgü içerikli söyleyişlere rastlamak mümkündür. Onun söyleyişinde Nedîm, Nef'î, Nâbî, Şeyh Gâlib gibi önceki yüzyılların tanınmış şairlerinden izler görülmüştür. Yine şiirlerinde kurguladığı hayallerde klasik şiirin mecazlar ve benzetmeler dünyasından yararlandığı dikkati çekmektedir. Bununla birlikte son dönemde artan toplumsal değişime paralel olarak şiirde görülen yeni ifade imkânı arayışı Mazhar'da da mevcuttur. Bu arayışların tezahürü olarak onun şiirlerinde yer yer alışılmamış bağdaştırmalara, teşbihlere, yeni terkiplere, varlığa ve eşyaya yüklenen farklı anlamlara da rastlanmıştır. Ahmed Mazhar'ın şiirlerinde görülen bütün bu hususiyetler, klasik Türk şiirinin yüzyıllar içerisinde geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümle uyumludur. Bu bağlamda *Mecmû'a-i Eş'ârım*'daki şiirlerinden hareketle Ahmed Mazhar'ın klasik Türk şiiri geleneğine mensup bir şair olduğu hükmüne varılmıştır. Bununla birlikte onun ikinci eseri olan *Gazeteci* ise Batı kökenli piyes türündedir. Bu durum, koşulların çok hızlı değiştiği bir dönemde yaşamış olan Mazhar'ın -çağdaşı olan pek çok sanatçı gibi- değişen edebî temayüllere uyum sağladığını göstermiştir.

EXTENDED ABSTRACT

19th century artist Ahmed Mazhar wrote a poetry book called *Mecmû'a-i Eş'ârım* and a theatre text called *Journalist*. Regarding these works, the artist has only been mentioned as a name in a few sources, but no information has been given about him. As a result of the analysis of his works, the very limited -and some unclear- conclusions we reached regarding Mazhar's identity, personality and biography are as follows: Mazhar was born approximately in the 1870s and died at a date after 1910. Although it was not possible to determine where he was born, it was understood that he lived in Istanbul at least for a period of his life. He received a good education. He

knew Persian well enough to write poems in this language. He wrote poems starting with his early young age.

Ahmed Mazhar brought together his poems, which he reported to have written during his childhood, in his first work, *Mecmû'a-i Eş'ârım*, in 1898. The strong influence of the classical Turkish poetry tradition is seen in Mazhar's poems. All of the poems in *Mecmû'a-i Eş'ârım* were written in aruz meter and in verse forms of classical Turkish poetry such as ghazal, kaside, kıt'a, muhammes, rubai, couplet. The topics covered in these poems and the ways they are handled are also compatible with the classical Turkish poetry tradition. In the content of his poems -as seen in all classical Turkish poets- it is possible to come across sometimes rindâne, sometimes amorous, sometimes wise and sometimes praise expressions. In his expression, traces of well-known poets of previous centuries such as Nedîm, Nef'î, Nâbî, Şeyh Gâlib can be seen. Again, it is noteworthy that he made use of the world of metaphors and similes of the classical poetry in the dreams that he constructed in his poems. However, in parallel with the increasing social change in the recent period, the search for new expression possibilities in poetry is also present in Mazhar. As a manifestation of these quests, there are also unusual associations, similes, new compositions, different meanings attributed to existence and things in his poems. All these features seen in Ahmed Mazhar's poems are compatible with the change and transformation that classical Turkish poetry has undergone over the centuries. In this context, based on his poems in *Mecmû'a-i Eş'ârım*, it was concluded that Ahmed Mazhar was a poet who belonged to the tradition of classical Turkish poetry.

In the prologue that he wrote for Mazhar's *Mecmû'a-i Eş'ârım*, Kemal Pashazade Said Bey (1848-1921), one of the important names of the period, stated that the talent in the nature of Ahmed Mazhar pointed to a great poetic potential of a great poet, and that he would become a very talented poet in the future. However, it could not be determined whether Mazhar continued to write poetry after publishing this work. Although it was determined that there were various articles in verse and prose signed as "Mazhar" in the catalogue scans performed on various newspapers of the period, it was not possible to associate any of them with Ahmed Mazhar, the subject of the study.

Ahmed Mazhar, who had a good command of the classical poetry culture, was also competent in Western literary genres. As a matter of fact, his second known work, *Journalist*, is a play of West origin. In addition, the artist considered himself competent in writing novels. This showed that Mazhar, who lived in a time when conditions were changing very rapidly, adapted to the changing literary tendencies, like many artists of his time.

KAYNAKÇA

- Açıkmeşe Zeytin, Z. (2014). *Veli Recai Velibeyoğlu'nun Bütün Türk Şairleri adlı eseri (k-m arası şairler) (inceleme-metin)* (Yüksek lisans tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=gyLHMouPes-CvnhRcjQsKT4blJyZ2qKS6LaPchf8kUysODdRoA2d-BJs0IrxJH0j>
- Ahmed Mazhar (1316). *Mecmû'a-i Eş'ârım*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası.
- Ahmed Mazhar (1325). *Gazeteci*. İstanbul: Asır Matbaası.
- And, M. (2014). *Başlangıcından 1983'e Türk tiyatrosu tarihi*. İstanbul: İletişim Yay.
- Arslan, M. (2014a). Ahmed Mazhar. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim adresi: <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/mazhar-ahmed>
- Arslan, M. (2014b). Sa'îd, Kemâl Paşa-zâde Mehmed Sa'îd Bey, Lastik Sa'îd. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim adresi: <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/said-kemal-pasazade-mehmed-said>
- Atik Gürbüz, İ. (2011). Divan tertibinde türün şekle tercihinine bir örnek: İlahîzâde Mehmed Emîn Vâsık Divanı. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(1), 123-131. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/202393>
- Beyhan, M. A. (1993). Bir II. Abdülhamid devri aydınının profili: Lastik Said Bey. *Osmanlı Araştırmaları*, XIII, 167-205. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/oa/issue/10965/131142>
- Burma, M. (2012). Bulgaristan'ın Osmanlı imparatorluğu'ndan ayrılış sürecinde Bulgar ayaklanmaları. *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi*, 1(1), 67-90. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/baed/issue/34531/381504>
- Doğan, H. (2018). *Döneminin şâirlerinin kaleminden sultan İkinci Abdülhamid'e medhiyeler*. İstanbul: Şamil Yayınevi.
- İnal, İ. M. K. (1969). *Son asır Türk şairleri* (Cüz VII). İstanbul: Millî Eğitim Basımevi
- Kurnaz, C. (2007). *Osmanlı şair okulu*. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Kutlar Oğuz, F. S. (2003). Sa'dî ve Dîvânçe'si. *Türkoloji Dergisi*, XVI(2), 193-219. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/turkoloji/issue/43348/527607>
- Poyraz, T. & Tuğrul, N. (1967). *Tiyatro bibliyografyası (1859-1928)*. Ankara: Millî Kütüphane Yay.
- Şimşir, B. N. (1986). *Bulgaristan Türkleri (1878-1985)*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Uzun, M. İ. & Arslan, A. T. (2010). Takrîz. *İslam ansiklopedisi* (C. 39, s. 472-474). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/takriz>
- Velibeyoğlu, V. R. (1975). *Örneklerle basılı bütün şiir kitapları antolojisi* (C. 1-2). İstanbul: Dilmen Basımevi.
- Yıldırım, İ. (2021). Ahmed Mazhar Efendi'nin Mecmû'a-i Eş'ârım'ında kayıtlı Hz. Ali ve Hz. Hüseyin manzumeleri. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 7(15), 88-106. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ijhel/issue/62183/894357>
- Yılmaz, M. (1992). *Edebiyatımızda İslamî kaynaklı sözler*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

TÜRKÇE-RUMCA MANZUM SÖZLÜKLER DİZİSİ II:
TUHFE-İ RUMÎTURKISH-GREEK VERSE DICTIONARY SERIES II:
TUHFE-I RUMÎ

Gökhan ÖLKER* Öz

Dilin söz varlığını en iyi yansıtan yapıtlar hiç şüphesiz sözlüklerdir. Bilim dalı olarak kabul edilen sözlük bilimi (leksikografi-lehicography), bir dilin ya da karşılaştırmalı olarak çeşitli dillerin söz varlığını sözlük biçiminde ortaya koymaya yönelik, bu amaçla yöntemler koyarak uygulama yollarını gösteren bilim dalıdır. Günümüzde farklı amaçlar için çok çeşitli sözlükler hazırlanmaktadır. Bu sözlük türlerinden “tersten dizim sözlükler” gibi bazılarının hazırlanışı daha yeniye “Divanu Lugati’t-Türk” gibi ansiklopedik sözlüklerin tarihi ise daha eskiye dayanmaktadır. Manzum gramer kitaplarına ve sözlüklere, on birinci yüzyıldan itibaren rastlanır. Manzum sözlüklerin Anadolu sahasındaki ilk örnekleri ise Arapça-Farsça olup 14. yüzyıl itibarıyla kaleme alınmıştır. Başta siyasi ve demografik unsurlar olmak üzere birçok sebepten dolayı Osmanlı devleti içerisinde yabancı dil olarak Arapça ve Farsçadan sonra en çok yazılı malzeme ortaya konulan dil hiç şüphesiz Rumca olmuştur. Gazeteler, dergiler ders kitapları, sözlükler vb her türlü yazılı üründen bolca örnek vardır. Bu güne kadar varlığından haberdar olduğumuz Rumca-Türkçe manzum sözlük sayısı beştir. Bunlar Tuhfe-i Rumî, Tuhfetü’l-Uşşak, Tuhfe-i Vehbî, Lugat-ı Nuriye ve Hafız İbrahim Lugatidir. Biz bu çalışmamızda şimdiye kadar üç nüshasını tespit ettiğimiz Tuhfe-i Rumî adlı Türkçe Rumca manzum sözlük hakkında bilgi verip, eserin özelliklerini inceleyerek metin yayını ortaya koyacağız.

Anahtar Kelimeler

Manzum sözlük, Türkçe-Rumca sözlük, Tuhfe-i Rumi, Rumca manzum sözlükler

Keywords

Verse dictionary; Turkish-Greek dictionary; Tuhfe-i Rumî; Greek verse dictionaries

Abstract

The works that best reflect the vocabulary of the language are undoubtedly dictionaries. Lexicography, which is accepted as a branch of science, is a branch of science that aims to reveal the vocabulary of a language or various languages comparatively in the form of a dictionary, and shows the ways of application by putting methods for this purpose. Today, a wide variety of dictionaries are prepared for different purposes. While some of these dictionaries, such as “reverse syntax dictionaries”, are more recent to be prepared, the history of encyclopedic dictionaries such as “Divanu Lugati’t-Türk” dates back to older times. Verse grammar books and dictionaries have been found since the eleventh century. The first examples of verse dictionaries in the Anatolian field are Arabic-Persian and were written in the 14th century. Due to many reasons, especially political and demographic factors, Greek was undoubtedly the language in which the most written material was produced after Arabic and Persian as a foreign language in the Ottoman state. There are plenty of examples from all kinds of written products: newspapers, magazines, textbooks, dictionaries, etc. These are Tuhfe-i Rumi, Tuhfetü’l-Uşşak, Tuhfe-i Vehbi, Lugat-ı Nuriye and Hafız İbrahim Lugati. In this study, we will give information about the Turkish-Greek verse dictionary called Tuhfe-i Rumî, of which we have identified three copies so far, and we will reveal the text publication by examining the features of the work.

*Doç. Dr., Necmettin Erbakan
Üniversitesi A. K. Eğitim Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi.
golker@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7449-4873
Konya/TÜRKİYE

Gönderim Tarihi: 09/11/2021

Kabul Tarihi: 11/02/2022

GİRİŞ

Osmanlı tebaası içinde en fazla nüfusa sahip olan gayrimüslim topluluk Rumlardır. Bu yoğunluğun meydana getirdiği etkileşimin bir sonucu olarak bilhassa on dokuzuncu ve yirincinci yüzyıllarda Rumca yazılı malzeme oldukça artmıştır. Ders kitapları, gramer kitapları, sözlükler, edebî ve bilimsel kitaplar, gazeteler ve bilimum yazılı materyale ait her neviden örnekler Rumca olarak yayımlanmıştır. Bu çalışma dizisinde ele alacağımız konu ise Türkçe-Rumca manzum sözlüklerdir.

Manzum sözlük nedir, manzum sözlüklerin özellikleri nelerdir, manzum sözlüklerin Türk edebiyatındaki tarihi seyri nasıldır, hangi dillerde manzum sözlükler yazılmıştır gibi soruların cevaplarını ortaya koyan birçok çalışma yapılmıştır.¹ Ülkemizde Türkçe-Rumca manzum sözlüklerle ilgili çalışmalar ise tarafımızca yapılmıştır. Bizim çalışmalarımız dışında Türkçe-Rumca manzum sözlükler ile ilgili bir lisans bitirme tezi², bir de basılmamış sözlü bir sunum³ vardır.

Osmanlı dönemindeki gayrimüslim diliyle yazılmış manzum sözlüklerden ilk bahseden kişilerden biri Selim Nüzhet Gerçek'tir. Gerçek, 21 Şubat 1941 yılının 8023 numaralı Akşam gazetesindeki köşesinde "Fransızca-Rumca-Ermenice Öğreten Manzum Lügatler" adı altında bu üç dildeki manzum sözlükler hakkında kısa bilgiler vermektedir. Gerçek, kaleme aldığı bu köşe yazısında önce manzum sözlükler hakkında genel bir bilgi verdikten sonra, Fransızca-Türkçe *Miftahü'l-Lisan*, Ermenice-Türkçe *Tuhfe-i Manzume-i Lugat-i Ermeniyan* ile Rumca-Türkçe olan *Tuhfe-i Rumî*, *Tuhfetü'l-Uşşak* ve *Tuhfe-i Vehbî*'den kısaca bahsetmektedir. Yazı, bir gazete köşe yazısıdır. Manzum sözlükler üzerine günümüzde yapılmış çalışmalarını göz önüne aldığımızda, bu sözlüklere değinen ilk yazı olmasından dolayı sadece tarihî bir değeri vardır.

Bu güne kadar varlığından haberdar olduğumuz Rumca-Türkçe manzum sözlük sayısı beştir. Bunların çeşitli kütüphanelerde yazma veya basma olarak nüshaları mevcuttur. Bunlar *Tuhfe-i Rumî*, *Tuhfetü'l-Uşşak*, *Tuhfe-i Vehbî*, *Lügat-ı Nuriye* ve *Hafız İbrahim Lügati*dir. Bir yazı dizisiyle bu eserlerin hepsini de yayımlamayı düşünüyoruz.⁴ Bu çalışma bu dizinin ikinci yazısını oluşturmaktadır.⁵

Biz bu çalışmamızda elimizdeki metnin aktarımını ve incelemesini yaptık. Metnin aktarımında çeviri yazı alfabetini kullanmadık. Metindeki Türkçe kısımlar için günümüz Türkiye Türkçesindeki uyumları (dudak uyumunu, tonlu-tonsuz uyumu)

¹ Bu soruların hemen hemen hepsine toplu olarak cevap bulunabilecek iki çalışma vardır: ÖLKER, Perihan (2015): *Manzum Sözlük Geleneği ve Mahmûdiyye (Arapça-Türkçe Manzum Sözlük)*, Konya. Palet Yayınları; ÖZ, Yusuf (2010): *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*, Ankara: TDK Yayınları.

² ERİK, Bayram Ali (1982): *Tuhfe-i Nuriyye ve Zeyl-i Tuhfe-i Nuriyye*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi (Basılmamış Lisans Tezi).

³ GÜNŞEN, Ahmet (2009) 18. Yüzyıla Ait Manzum Bir Türkçe-Rumca Lügat: *Tuhfe-i Nûriyye*, V. Uluslararası Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu, 16-18 2009 (basılmamış) (Kaynak: http://www.dilbilimi.net/2009_harun_tolasa_sempozyumu.pdf).

⁴ Buraya kadarki yazdıklarımız bir yazı dizisinin girişi mahiyetinde olduğu için ilk sırada yayınladığımız *Tuhfetü'l-Uşşak* çalışması ile aynıdır.

⁵ Dizinin birinci yazısı için bk: (*Türkçe-Rumca Manzum Sözlükler Dizisi I: Tuhfetü'l-Uşşak*, Prof. Dr. Orhan Yavuz Armağanı).

esas aldık. Metnin on dokuzuncu yüzyılın sonunda kaleme alındığını göz önüne alırsak bu dönemde ses uyumlarının gerçekleştiği bilim insanlarınca genel kabul gören bir görüştür.⁶ Sadece mensur olan mukaddime kısmında kelimelerdeki uzunlukların hepsini şapka ile gösterdik. Ana metinde ise karışıklığa yol açmıyorsa kelime uzunluklarını göstermedik. Ayrıca metin içerisinde geçen Rumca kelimeleri eğik yazı tipi ile belirttik. Metin aktarılırken eserdeki sayfa numarasına sadık kalınmış yeniden numaralandırma yapılmamıştır. Önce sayfa numarası verilmiş daha sonra yanına beyit numarası eklenmiştir. Beytin dizelerinden ikincisi sonraki sayfaya kaydığında önceki sayfanın beyit numarasıyla verilmiştir.

TUHFE-İ RUMÎ

Tuhfe-i Rumî'nin şimdiye kadar üç nüshasını tespit edebildik. Bunlardan ikisi Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi Seyfettin Özege Nadir Eserler Koleksiyonunda 137621 ve 124291 demirbaş numaralarıyla kayıtlıdır. Üçüncüsü ise İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığında MC_Osm_K.00576/02 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Atatürk Kitaplığındaki eserin katalog kaydında konu başlığı, yanlış olarak Ermeni dili diye yazılmıştır. Her iki kütüphanenin katalogunda da eserin basım yılı 1873, basım yeri ise İstanbul'da Yusufyan Han matbaası olarak gösterilmektedir. İlgili tarih ve matbaa adı Seyfettin Özege katalogundan aktarılmıştır. Atatürk Kitaplığı katalogunda basım yeri ve basım tarihi bilgilerinin Özege katalogundan alındığı bilhassa not edilmiştir. Çünkü elimizdeki dijital kopyadan da teyit ettiğimiz gibi eserin herhangi bir yerinde basım yılı ve basım tarihi ile ilgili bir kayıt yoktur. Özege'nin muhtemeldir ki başka bir kaynaktan aktardığı basım tarihi bilgisinin doğru olma ihtimali oldukça yüksektir. Çünkü müellif mukaddime kısmında eserin yazılış sebebini açıklarken, Arapça ve Farsça dışında herhangi bir dille de eser yazılabileceğini söylemiştir. Buna delil olarak Osmanlı devlet adamı Yusuf Halis Efendi'nin Fransızca bir eser yazdığını belirtmiştir. Yusuf Halis Efendi'nin *Miftah-ı Lisan* adlı Fransızca-Türkçe eseri 1850 yılında basılmıştır.⁷ Bu tarih Tuhfe-i Rumî'nin basım tarihinin en azından 1850'den sonra olduğunu doğrular niteliktedir.

Tuhfe-i Rumî otuz sayfadan oluşan taş baskı bir eserdir. İlk sayfada el yazısıyla sonradan eklenmiş fihrist vardır. Bu fihristte bablar sıra sayıları ile adlandırılmış (bahr-i evvel, bahr-i sani ...) ve karşılıklarına sayfa numaraları verilmiştir. Toplam 12 bab vardır. On birinci ve on ikinci bablarda ise konu başlıkları (der-beyan-ı 'aded, der-beyan-ı eyyam) yazılmıştır. Diğer bablarda ise konu başlığı ve bütünlüğü yoktur. Eser içerisinde de ilk bab *bahr-i evvel* başlığıyla başlamakta ve on birinci baba kadar *bahr-i diğer* başlığı atılmaktadır.

El yazısıyla eserin ilk sayfasına sonradan eklenen konu fihristinin olduğu sayfada, sol üst köşede "Fihrist-i Tuhfe-i Rumî" yazmaktadır, aynı el yazısıyla hemen altında ise "Molla Hizan" şeklinde bir kayıt vardır. Bu kayıt müellifin mi adıdır yoksa bahsi geçen fihristi yazan kişi midir emin değiliz. Ancak bu isim hakkında buradaki kayıt dışında herhangi bir bilgi de yoktur.

⁶ Ses uyumlarının gerçekleştiğine dair geniş bilgi için bk. (Kartallıoğlu, 2011).

⁷ Geniş bilgi için bk. (Ölker, 2015, s. 25-26).

Eserin ikinci sayfasında “Tuhfe-i Rumî” başlığı atılarak asıl metne geçilmektedir. Aynı sayfada mukaddime bölümü yer almaktadır. Geleneksel manzum sözlükler genellikle manzum bir giriş ile başlar. Tuhfe-i Rumî’de ise çoğu manzum sözlüğün aksine mensur bir mukaddime vardır. Eser bu yönüyle Miftah-ı Lisan’a benzemektedir. Yazar burada öncelikle dil öğreniminde eski bir yöntem olan sözlük ezberlemenin öneminden bahsetmiştir. Ancak sözlük ezberlemenin önemli olduğu kadar zor bir iş olduğuna da değindikten sonra ezberlemeyi daha kolay hale getirmek ve akılda kalıcılığı artırmak için manzum sözlüklerin önemine değinmiştir. Burada Farsça-Türkçe manzum sözlük yazarlarının öncülerinden Şahidi’den (Tuhfe-i Şahidî) ve Sümbülzade Vehbi’den (Tuhfe-i Vehbî) bahseder. Daha sonra gayrimüslim dilinde bir sözlük yazmayı doğru gösterebilmek amacıyla Fransızca Türkçe manzum sözlük yazarı Halis Efendinin sözlüğüne (Miftah-ı Lisan) değinir. Kendisinin de onları örnek aldığını söyleyerek bu sözlüğü niçin yazma gereği duyduğunu açıklar. Rum nüfusunun kalabalık olması sebebiyle bu sözlüğün halka faydalı olacağını söyler. Ayrıca Devlet-i Âliye’nin kütüphanelerine âcizane bir hediye bırakmak istediğini de belirtir. Sözlüğü hazırlarken günlük dilde en çok kullanılan kelimeleri karşılıklı olarak verdiğini söyler.

Her sayfada bazen sekiz bazen de dokuz beyit vardır. Birçok sayfada son beyitin ikinci dizesinin bir sonraki sayfaya kaydığı görülmektedir. Beytin bütünlüğünü bozmama adına ilk dize hangi sayfadaysa ikinci dizeyi de o sayfa numarasıyla verdik. Bahirler devam etse de sayfa değişince beyit numarasını da tekrar birden başlattık. Yani her sayfanın birinci beyti bir rakamıyla numaralandırılmıştır.

Beyt-i hümayun olarak da adlandırılan ve her babın sonunda bulunan beyitlerin son dizesinde o babda kullanılmış vezin verilmiş, ikinci dizede ise okuyucuya nasihat edilmiştir. Her ne kadar babların sonunda kullanılan vezinler verilmişse de bunlar çoğunlukla esere uymamaktadır. Manzum sözlüklerin genel özelliklerinden olan vezin kusurları bilhassa Rumca gibi farklı bir dilde iyice kendini göstermektedir. Metin hareke bakımından da düzensizdir. Türkçe kelimelerde zaten hareke tercih edilmemiştir. Rumca kelimeler ise parantez içerisinde verilmiş, bazen hareke işaretleri kullanılmış bazen de kullanılmamıştır. Eser beyitler halinde kaleme alınmış ilk dokuz bab *aa xa xa ...* şeklinde uyaklanmış iken son üç bab *aa bb cc ...* şeklinde uyaklanmıştır.

Mukaddimededen veya sebab-i teliften sonra eserin sözlük kısmı genel olarak diğer manzum sözlüklerde olduğu gibi “Tanrı” kelimesiyle başlamakta, “peygamber, melek, insan” gibi kelimelerin hedef dildeki karşılığı verilerek devam etmektedir.

Eserde toplam 640 Rumca kelime ve ibare verilmiş ve bunların Türkçe karşılıkları gösterilmiştir. “adın nedir, o nedir” gibi konuşmaya yönelik kalıp söyleyişlerin yanında olumlu fiillerle birlikte aynı fiilin olumsuz şeklinin de verildiği görülmektedir. Kelimelerde yerel söyleyişler, yazım hataları ve söyleyişin yazıya yansımaları gibi durumlar kendini göstermekte, günümüz Yunancasından farklı şekiller ortaya çıkmaktadır. Türkçe kelimelerde uyguladığımız klasik imlayı ses uyumlarına uygun hale getirme tasarrufunu Rumca kelimelerin okunuşunda kullanmadık. Bunları, eserde nasıl yazılmış ve nasıl harekelendirilmiş ise o şekilde ele aldık.

Rumcanın ses yapısı Türk dilinin ses yapısından farklı olduğu için yazar Rumca kelimeleri kendi söyleyişine uydurmuştur. Burada sadece birkaç örnek vererek üzerinde duracağımız bu konu Türkçenin tarih boyunca karşılaştığı ve etkileşime geçtiği dillerle olan ilişkisini de göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu eserin çalışılma sebeplerinden biri de Türkçenin etkileşimde olduğu dilleri ve bu etkileşim sonucunda ortaya çıkan eserleri günümüze kazandırmaktır. Örneğin Rumcada iki ünsüz ile başlayan kelimeler Türkçe söyleyişte ya kelime başında ya da iki ünsüz arasında bir ünlü türemesiyle kullanılır. Yazar da bu türemeleri aynen eserine yansıtmıştır. ($\psi\omega\rho\alpha$ > ipsora: uyuz 5/2, $\kappa\lambda\epsilon\iota\delta\acute{\iota}$ > kılisi: anahtar 4/6 vb). Herhangi türemenin veya düşmenin olmadığı sadece söyleyişin yazıya yansması da eserde sıkça karşılaşılan bir durumdur ($\tau\upsilon\phi\lambda\omicron\varsigma$ > tifloz: kör 5/1). Yunanca'dan farklı olarak Tuhfe-i Rumî'nin dikkat çeken bir özelliği de Rumca kelimelerdeki s > ş değişikliğidir ($\pi\rho\acute{\alpha}\sigma\iota\nu\omicron\varsigma$ > puraşino: yeşil 7/4, $\sigma\acute{\eta}\kappa\omega$ > şiko: kalk 10/2). h>k değişimi de dikkat çeken bir kullanımdır. ($\sigma\chi\omicron\lambda\epsilon\iota\omicron$ > iskoliyo: okul 7/1, $\sigma\tau\acute{\alpha}\chi\tau\eta$ > istakti: kül 12/5).

SONUÇ

Manzum sözlük yazımında, çocukların şiir okumaya hevesli olmaları ve şiirin onlar için daha çekici gelmesi, eğitim açısından dikkate alınmış en önemli noktalardan biridir. Yabancı dilde metin okuma aşamasına gelme süresini kısaltmak, sözcük ezberini ve dil öğrenimini kolaylaştırmak gibi amaçlarla kaleme alınmış olan bu sözlükler, dil öğretiminde bir ders kitabı olarak okunmuş ve okutulmuştur. Küçük yaştaki çocuklara (sübyan) ve eğitime yeni başlayanlara (müptedi) ezber yoluyla önemli sayıda kelime ve bazı gramer kurallarının öğretilmesine katkı sağlamanın yanı sıra kültür, edebiyat ve aruz bilgileri de sunan manzum sözlükler, nazmın talebeye daha hoş ve cazip gelmesi, vezin üzere kolayca okunmaları ve tekrar yoluyla kısa sürede ezberlenmeleri bakımından ilgi görmüştür. Bu sözlüklerde bazı edebî sanatlar, bahir ve vezinler öğretilerek aruz konusunda bilgi edindirme amacı güdülmüş, şiire ve şairliğe yatkın olanların yeteneklerinin geliştirilmesi arzu edilmiştir. Dilin ilmin anahtarı olduğu, dil bilenlerin yaşlılarına karşı üstünlük kazanacakları bu sözlüklerde sıkça vurgulanmıştır (Öz, 2010: 53). Başta sadece Arapça ve Farsça için kaleme alınan bu tarz sözlükler daha sonra birlikte yaşamanın ve Batılılaşmanın etkisiyle diğer diller için de oluşturulmuştur. Osmanlı İmparatorluğu coğrafyasında en kalabalık gayrimüslim topluluk şüphesiz Rumlardır. Bu sebeple de imparatorluk içerisinde Rumca ile ilgili çok sayıda yazılı malzeme günümüze ulaşmıştır. Gazetelerden ders kitaplarına, sözlüklerden mülemma tarzı söylenmiş şiirlere kadar her çeşit yazın türüne rastlamak mümkündür.

Arapça ve Farsçadan sonra en fazla manzum sözlüğün yazıldığı dil Rum dilidir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi bizim şimdilik tespit ettiğimiz Türkçe-Rumca beş manzum sözlük vardır. Bu alan edebiyatımızda en az çalışılmış alanlardan biridir. Manzum sözlükler üzerine son zamanlarda yoğun bir çalışma ortaya konsa da Rumca manzum sözlükler ile ilgili çalışma oldukça azdır. Bu sebeple günümüz araştırmacılarının faydasına sunmak üzere adı geçen eserleri yayınlıyoruz.

Rumca-Türkçe manzum sözlük çalışılırken birçok zorlukla karşılaşılacaktır. Bunlardan birisi manzum sözlüklerin genel özelliği olan ağır özelliklerinin esere yansımış olmasıdır ki bu metnin aktarımında işi oldukça zorlaştırmaktadır. Eserde yer alan kelimeler asıllarına uygun değil de yazarın söylediği/bildiği gibi yazıldığından günümüz sözlüklerinde bulunmamaktadır.

İkinci zorluk ise manzum sözlüklerde vezin kusurunun çok fazla olmasıdır. Bunun temel sebebi sözlüklerin edebî kayıdan ziyade öğretim amaçlı kaleme alınmış olmalarıdır. Aruz vezinini uygulamak, Türkçe kelimelerde dahi büyük bir ustalık gerektirirken, bu işin Rumca için yapıldığını düşünürsek, eserlerdeki vezin durumu daha net ortaya çıkacaktır.

Diğer bir zorluk ise Türk-İslam medeniyetinin son yüzyıla kadar temel alfabesi olan Arap alfabesiyle İslam dışı bir dilin kaleme alınmasıdır. Rumcada olan ünlüler için yeterli olmayan Arap alfabesi sessizler için ise gereğinden fazla işarete sahiptir. Bu da her eserde birçok sesin farklı işaretlerle temsil edilmesine sebep olmuş, hatta bir eser içerisinde dahi tek bir ses birden fazla işaret ile gösterilmiştir.⁸

Manzum sözlükler, bunca zorluğunun yanında çok önemli bir dil özelliğini de ortaya koymaktadırlar. Bu sözlüklerin en büyük özelliği yazdıkları dönemin en çok kullanılan kelimelerinden oluşmalarıdır. Manzum sözlükler bir bakıma konuşma dilinin de sözlükleridir. Rumca-Türkçe karşılaşmasında kullanılma ihtimali yüksek olan kelimeler sözlüğe eklenmiştir. Temel fiiller (gel-, git-, otur- vb), insanı, onun ilişkilerini ve ihtiyaçlarını merkeze alan temel isimler (dinî kelimeler, zamirler, organ adları, renkler, giysi adları vb), son olarak da basit ifade kalıpları (adın ne, nasılsın, hoş geldin vb) sözlükte yer alırlar. Türkçenin geçmiş dönemdeki temel sözlüğünü Rumca üzerinden oluşturmak için bahsettiğimiz diğer manzum sözlüklerin de yayınlanması gerekmektedir. Bu yazım dizisinin amaçlarından biri de budur.

Son olarak Türklerin, gayrimüslimlerin diline bakış açısını gösteren, bu dillerin Türk yurtlarında öğrenildiğini ve öğretilendiğini ortaya koyan, bunu yaparken de dil öğreniminde farklı bir öğretim tekniğinden faydalanan altı yüz kırk kelimelik bir eser günümüz araştırmacılarının istifadesine sunulmuştur.

TUHFE-İ RUMÎ METİN

2 Mukaddime

Ba'de-edâ-yı mâ-vecebe 'aleynâ. Erbâb-ı hubret ve dikkate göre müstagni-i beyândır ki tahsîl ve ta'allümü arzû olunan bir lisânın kolaylıkla öğrenilmesi eczâ-yı müteferrikası hükmünde olan lügatinin ezberlenmesine menû ve mütevakıf ve o kadar dağınık olan elfâzı ma'nâlarıyla berâber müddet-i kalîle zarfında husûsuyla heveskârân-ı nevresidegân-ı etfâl için zabt u der hıfz etmeğin derece-i müşkilât (3) ve su'ûbeti tasfûk-kerde-i erbâb-ı ma'ârifdir. Kudemâ-yı ma'ârif-perverândan Şâhidî merhûm tahsîl-i elsinenin muhtâcun-ileyhi bulunan lügat ezberlemenin ehemmiyet ve su'ûbetini takdîr ile bunu mehmâ-emken teshîl ve evzân-ı eş'âr-ı Türkiyeyi dahi tefhîm için tuhfe usûlünü bulmuş ve ondan sonra Sünbülzâde Vehbî merhûm ile daha bazı

⁸ Geniş bilgi için bk. (Ölker, 2014, s. 799-812).

zevât bu esere ıktifâ ederek hakkâ ki her biri nâmlarını hayr ile yad ettirecek surette lisân-ı ‘Osmaniye büyücek hizmetler etmiştir. Muhassenât ve menâfi’i herkesçe müsellemlen olan bu tarz-ı makbûl lisân-ı ‘Osmanînin erkân-ı mukteziyesinden olan ‘Arabî ve Farisîye münhasır kalmayarak bundan akdem tercüme odası hulefâsından Halis Efendi Fransızca olarak bir tuhfe inşâd eylemişti. Mademki herhangi bir lisân olur ise tahsîli fa’ideden hâlî olmayacağı rû-nümûddur. Mademki lisan-ı Rumî Memâlik-i ‘Osmaniyede kesretle mütedâvil olan elsineden ma’dûddur, bu lisanın tahsîline heveskâr olacak zevâtın dahi vücûdu melhûz bulunduğundan lisân-ı mezkûrun mürekkep olduğu lügatten zebânzed (4) ve meşhûr olanlarını Türkçedeki mukabilleriyle bir tuhfede cem’ ve nazm olunarak kütüphâne-i vatana nâçizâne bir yadigâr olmak üzere bu kerre tab’ ve temsîl olundu.

Bahr-i Evvel

1 İsm-i Hüda oldu bu dilde *te’os*

Bunda ferişte demedir *angelos*

2 Söylediler *profidi* peygamber

Hoca demektir dese *daskalos*

3 *Harti* kâğıt oldu *vivliya* kitap

Bil anı insana dedi *antorepos*

4 Poyraza *vorya ilyos* güneş

Yel demedir derse *anemos*

5 *Karavi* gemi sandala *varka*

Salasa denizdir dese *notya lodos*

6 Der ise *galantomos* oldu cömert

Kilisi anahtar hasis *fonaros*

5/1 Kör ise *tifloz* diyü çağırıldılar

Sağıra *kufos* dedi dilsiz *vuvos*

2 *İpsora* der ise uyuz hemân

Kel *kasidyar* köse *ispanos*

3 *Ahno* dese bil ki fenadır o şey

Çirkin ise dedi ona *askimos*

4 Der ise *ipsefti* yalancı demek

Olsa dilenci dediler *zityanos*

Eyledi tesmiye ona *konsolos*

6 Müfte’ilün müfte’ilün fâ’ilün

Hıfzına al bunları güzel *kalos*

Bahr-i diğér

7 *Yi* demektir zemin *uranos* oldu sema

Ülkere *avyerinos* dedi derse *keros* bil hava

Salasa denizdir dese *notya lodos*

6 Der ise *galantomos* oldu cömert

Kilisi anahtar hasis *fonaros*

5/1 Kör ise *tifloz* diyü çağırıldılar

Sağıra *kufos* dedi dilsiz *vuvos*

2 *İpsora* der ise uyuz hemân

Kel *kasidyar* köse *ispanos*

3 *Ahno* dese bil ki fenadır o şey

Çirkin ise dedi ona *askimos*

4 Der ise *ipsefti* yalancı demek

Olsa dilenci dediler *zityanos*

2 *Ravdi* demektir dayak *paço* demektir şamar

Pedi derse çocuk *patera* derse baba

3 *Peseroz* der ise bil anı ka’in ata

Amuca demektir *tiyos pesera* ka’in ana

4 *parasinada’*dır çemen *puraşino* oldu yeşil

Perivoli bağçe demek *simea* oldu livâ

5 *Pikro* demektir acı *gliko* demek tatlıdır

Zahari derse şeker *kerdos* olursa deva

6 *Siloyizaste* deseler bunda düşünmek olur

Kolasi cehennem demek bil *teranizma* cefa

7 Hasta *arostos* demek *pesani* der ise ölür

İhtiyar oldu *yeron mana* demektir ana

8 Olsa eğer ehl-i ‘ırz söylediler *timimemos*

Yineka denirse eğer yani demektir nisa

9 Fahişe ‘avratlara *putana* dediler hemân

Bir kişi deyyûs ola *kerata* denilse revâ

8 *Paradisos* cennet demek *galarya* dese köşk
Söylese *eklandizo* şüphesiz oldu safa

Oldı mürekkebe *melani kalamari* oldu divid
7/1 Mektebe *iskoliyo* der işte kalemdir *pena*
Aglitosa der ise bil anı buldı rehâ

3 *İpsihomahi* dese can çekişmek olur
Asteni hastadır oldu *panukla* veba

4 *Pukamiso* gömlek demek *paploma* yorgan
Maksilara yasdığa kürk demek olur *guna*

5 Bil *kolofotyâ* demek oldu keras böceği
Kuruna dese kargadır *vatrahos* der kurbağa

6 *Milo* der ise bir kişi bil ki değirmen olur
Politiya oldu şehir *horya* demektir kıra

7 Müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâ'ilün
Gel oku dikkat eyle zahmetin olmaz heba

Bahr-i diğer

8 Baş *kefali malya* perçem *miti* burun *magulo*
yanak

Ostoma ağız demek göz *matya ahili* dudak

9 *Dahtilo* parmak demektir el *heri karpos* bilek
Kaş *feridya alya* bendir *aftiya* oldu kulak

9/1 Bel der ise *mesi* dediler *ipsilo* ince demek
Gonato diz' dir *lemo* gerdan *podarya* ayak

2 Derse *triandafilu lado* eğer gül yağdır
Gül suyu *rodositamo* oldu *mirizin* koklamak
Rifi ta'bir etdiler küçük ise yani o[ğ]lak

4 *Avgo* yumurta demek *epsisitke* pişmek olur
Kakarizma dediler tavuk der ise gıdğıdak

5 *Ahmasa* derler ise gaybetmek olmuştur
hemân

Afda bulmaktır *kripseto* der ise saklamak

6 Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün
Rum lisanın bilmek istersen eğer gel işte bak

Bahr-i diğer

7 *Puroyi* der ise sabah *kozmos* denirse felek
Aoradi dedi ahşama *kolona* demektir direk

Zimya ziyan eylemek *pikra* denirse keder
8/1 *Diyaforo* kâr eylemek ya'ni mahall-i deva

2 *Mandorasan* der ise habs olundu demek
3 *Pesto* söyle dil demek oldu *gulosa dondiya* diş
Nihi der ise olur tırnak *zonari* kuşak

4 *Anbeli* bağ olmuş ise *vuno* dağ oldu hemân
Hondoro kalın demektir *rozo* der ise budak

5 Kırmızı *kokino* beyazdır *aspuro mavro* siyah
Yenya der ise bil sakaldır *ihteni* oldu tarak

6 *Varohi* yağmur *aniktos keros* açık hava
Fotyâ ateş buz *pagos kiryo* soğuk *zesto* sıcak

7 *Pareto* al *fereto* getir *elado* gel bunda demek
Okso derse taşra git *katisi* otur *kitaksi* bak

8 İç *pine* doldur *yomose*to *karasi* oldu şarab
Kreas et balık *psari raki* der ise 'arak

9 *Ladi* zeytin yağı *kiromidye* soğandır bal *meli*
Tuz 'alas olmuş *kolokidye* demek oldu kabak

10/1 *İstafilya* deseler üzüm *rovidya* nohut
Su nero bakla *kuka iskorda* oldu sarımsak

2 *Aftisto* oldu tükürmek tut *piyasto pato* bas
Kalk *şiko* kaldır *şikose*te oldu *afisto* bırak

3 Dişisi olsa eğer *aga kacik* erkek keçi

4 *Pireye* dedi *ipsilos* bite dediler *ipsira*
Korzos tahta biti *miya* demek oldu sinek

5 *İskotoseto* dese var anı öldür demek
Adika der ise zulm *jirato* der ise kötek

6 Bil anı zeytin değirmeni demekse meram
Ladomilo derler hemân *gudi* demektir dibek

7 *Angalyasa* demek bil anı kucaklamak
Na filiso öpmek olur *afalos* der ise göbek

8 *Ayenoraki* diseler yani ki şalvar olur
Na playasome yatalım *istromadır* döşek

9 Müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâ'ilün
Hıfzına al bunları nafile çekme emek

12/1 Buğday *stari krisar* arpa çavdar *vriza*
furnos furundur

- 8 *Fengari* derse ay *astro* yıldız oldu
Fanera aşikâr *kardiya* olmuş yürek
- 9 *Komboloi* der ise bil anı tesbih olur
Vraki denir ise don *inidides* demektir yelek
- 11/1 *Gata* der ise kedi *pondiki* fare olur
Fidi denirse yılan *iskili* oldu köpek
- 2 Akrep olursa eğer dediler *iskorpiyon*
Arahni örümcek demek *mamuni* der ise böcek
- 3 *Hoşimo* dedi sokmağa *pare ema* kan almadır
Ombiyos irin kan *ema gaydaros* oldu eşek
- 3 *Ahiro* samandır *pitra* kepekdir *alogo* idicidir⁹
kısrak forada
Hortari derse otlak demektir *mali* denirse
matlubî yündür
- 4 *Arotron* ta'bir itdi saban boyunduruk derse
dedi *zigos*
Kehri darıdır *melisa* arıdır kuş *puli* oldu *kapno*
tütündür
- 5 *Asma klima* çalı *klazi* balta *çekur fortoma*
yüktür
Goniya ocaktır *istakti* kül oldu *iksila* derse anla
odundur
- 6 *İspiti* ev oldu *ipsilo* yüksek *hamilo* dediler
alçak olursa
Pahi der ise bil ki semizdir *adinato* denirse anla
zebündür
- 7 *Nipsimo* olmuş bunda yıkanmak *pastriko*
derlerse bil temizdir
Desti layine leğen *lekani sabuni* derse yani
sabundur
- 8 *Gamros* der ise güveyi demektir gelin olursa
nifi dediler
Heradır sevinmek *dangasa* ısırarak *gamos* derse
bil ki düğündür
- 9 *Kokenaji* derse oldu kızılık *vraholiya* derse
bilezik demektir
- Faki* der ise bil mercimektir *ipsomi* ekmek
'*alevri* undur
- 2 *Vodi* öküzdür manda *vuvali ayelaza* inek katır
mulari
Tavşan *lagos* kuzu *arni purovato* derse bil ki
koyundur
Tragudya türkû-gülük *yelodur pehniya* olsa
güle oyundur
- 13/1 *Kondos* derse bil ki cücedir *gamburis*
dediler kambur olursa
Olsa yuvarlak *istoringilo kondo* kısa *makri*
uzundur
- 2 *Zigarya* demek oldu terâzû *ziyasa* dinür ise
bil ki tartmak
Sendukedir anbar *basdirko* '*alevri* derse şayed
anla has undur
- 3 Dirhem *garamdır miso* yarım oldu *trito* der
ise yani sülüsüdür
Tetarto olsa çâryek demektir *olakero* derlerse
bütündür
- 4 Müstef'ilâtün müstef'ilâtün müstef'ilâtün
müstef'ilâtün
Fevt itme zevki demler bu demdir ancak
safanın vakti bu gündür
- Bahr-i diğer
- 5 *Kopsi* dese kesmek olur *kreopoli* der ise kasab
Logaryazmos der ise öğren anı oldu hesab
- 6 *Zemon* dese şeytan olur *arinias* ecinnidir
Paralitos demek çarpılmadır *kuruni* dese oldu
gurâb
- 14/1 *Puroşkinima* der ise bil ki 'ibadet etmedir
Amartiya oldu günah *ipsihiko* oldu sevab
- 2 Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün
müstef'ilün
'İzzetlü olmak istersen 'âlemde ol 'âlî-cenab
- Bahr-i diğer
- 3 Sabahlar hayr olsun derler ise dedi *kalimera*
Eğer ahşamınız hayr olsun derlerse *kalisera*

⁹ Rumca kelimenin karşılığı at demektir. Ancak buradaki kelime tam anlamıyla okunamamıştır.

- 2 Tatara *tahigromos* dediler *epistoli* mektüb olur
Erotises dese oldu su'al *apokrisis* olursa cevab
- 3 Bil kim edebsiz olana *azyanduropos* dediler
Dedi *kleftiz* hırsıza *androbi* demek oldu hicab
- 4 *Krihel* der ise halkadır rize demek oldu *reze*
İstavlos dese ahur olur *porta* kapu 'Arapça bab
- 5 *Sanidi* dese tahta olur *kuluvi* demek oldu
kafes
Panasiri der ise pencere *ermaraon* der ise dolap
- 6 *Paleon* demek oldu 'atık *kenurya* der ise cedit
Kornimenos ma'mūr olur *afanirmenosi* oldu
harab
- 7 Açmak *anikse* oldu bil kapamak demek
isfaliske
Derse eğer kim *iskepazma* şüphesiz oldu nikâb
- 8 *İskepis* baş açmak *aksipolitos* yalın ayak
Pozimata çizme olur *iskarepkiyadır* çorap
- 15/1 Olsa hararet *istenahoriya* diyü yad itdiler
Şiş *sugladır epsito* derlerse eğer bil ki kebab
- 4 Dese *hortatos* tok karnım açdır *nistikos* oldu
Katapito dese yut *mitokatapis* dese yutma
- 5 Çıkarmaktır *vagaletto valetto* koymak
Toponi dese acıtdı *mitolibas* acıma
- 6 Kılıç *ispatis* barut peri *tokonis askayadır* saçma
Dir ise *riksto* at *mitoriksisi* diseler atma
- 7 *Anakatonose* derse yürek bulantısı olmuş
Hekîme dediler *yatroz peraksimoz* olur sıtma
- 8 Eğer derlerse *kiriyoloyise* bil anı soğuk almış
Efkilyotis demek ishal *lamaki* der ise humma
- 17/1 'Alifi merhem olmuşdur *sinahidir zükkâm*
Flema deseler balgam *holi* derler ise safra
- 2 Der ise *deskilyotis* bil anı ki kabız olmuş
Hekîm şerbetine *yorga* dimişler delik *tripa*
- 3 *Perister* güvercin oldu üveyik *terigona*
Der ise *orteki* bildircin olmuş *yerani* turna
- 4 Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
Oku öğren zıyan olmaz bu da lazım olur canâ
- 4 Eğerçe vaktiniz hayr ola derlerse *kaliora*
Kalinihta dese bil kim demektir gece hayr ola
- 5 *Agapo* sevmek oldu sevmemek *dendoagapo*
Horisi ayrılık hasretlik olur ise *ohtariya*
- 6 *Paralalo* derse uyhu arasında sayıklamak
Fovomi der ise korkdum yiğit oldu *palikarya*
- 7 Güzel koku *omorformirro kapseto* yakmak
Buhūr *timyato timiama* günlük kilise *eklisa*
- 16/1 *Ziyamandi* elmas inci *margarityadır*
Pulisato dese sat *mitopulis* dese satma
- 2 *Natofortosoma* derler ise şey yüklemek olmuş
Kalati deseler olur sepet yük oldu *fortoma*
- 3 Kira *agoyi* köpri *yefira* yol *roros* oldu
Eğer *istaso* der ise dur *mistafis* dese durma
Kunyete salınmaya yani hıram
- 6 *Tonida* demek gördüm *ira* görmedir
Aynaya *katerefisti* olur *yala* cam
- 7 Der ise *apolineto* koyur demek
Çek *tarave panda* demektir müdâm
- 8 Bil anı *lipso* dese noksan olur
Sosto dese bir şey' oldu tamam
- 18/1 Dinle anı *napyumedir* içelim
Potiri dediler kadehe yani cam
- 2 Der ise bir kimseye *metizmenos*
Serhoş olur ol kişi mest-i müdâm
- 3 *Yinemeno* derler olmuş ola
Olmamışa *aguro* dedi yani ham
- 4 Der ise *isfikseto* sıkmak olur
Lise dese çöz demek olur meram
- 5 *Onira* rü'yadır *onireftike*
Derler ise olmuş olur ihtilam
- 6 *Gidisu* dese bil ki soyunmak
Pilisu yıkanmak dime *lutro* ve hammam
Perivolaris derler ise bil ki oldu bağçevan
- 8 Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilât
Sen de öğren bu lisanı kaçma gel ey nev-civan
Bahr-i diğér

Bahr-i diğەر

5 Derse *heretizmata* oldu selam

7 *Perdika* derler ise keklik olur
Enhispasiz oldu tuzak ya'ni dâm

8 Düşman olur ise dediler *ahtoros*
Ekdikisis dimedir intikam

9 Karpuz *ahmoniko peponi* kavun
Susami der ise bil ki demektir susam

19/1 Müfte'ilün müfte'ilün fâ'ilün
İşte budur Rum dili ve's-selam

Bahr-i diğەر

2 *Kastro* kal'a demek *iskale* oldu nerdüban
Dülgere *lefturgos* der *toryani* buğudur hemân

3 *İskotinedir* karanlık *fekse* aydınlık olur
Kirifo derlerse eğer gizlü demek yani nihan

4 *Peramatya* deseler bil ki alış veriş olur
Peramatefis dir bâzargân *lenar* olmuştur ketân

5 Derler ise *istater* kantar demektir murad
Zekato oldu 'öşr *kumerki* gümrük bi-gümân

6 *Merasomi* ta'bir ederler bir şey'i üleşilmeğe
İpsemata derler ise bil ki olmuştur yalan

7 Derse *isterna* havuz *rogani* olsa dolap
Evrayos der ise oldu Müsevî

9 Şark dese *levansi* ta'bir etdiler
Garb dese *potati* ta'bir etdiler

21/1 Dese *terandafilo* gül dimedir
Aydon derse bülbül dimedir

2 *Anakinoşko* derler ise okumak
Bez *pani* oldu *efeni* bez dokumak

3 *Pisihi* can da *sikoti* olmuş ciğer
Metinagapi 'aşık olmuştur meğer

4 *Tarapezi* derler ise sofraya olur
Der ise *supa* çorba olur

5 *İpsalidi* der ise oldu makas
Meclis içre bade virmekdir *keras*

6 'Afiyet olsun dime *meyiyasas*
Efharisto dimedir sağ olasız

20/1 *Piliyi* yaradır ki *sapyo* çürükdür
Viha derler ise meram öksürüktür

2 *Velonidir* iğne *kolostidir* iplik
Eğer *eksekarfoz* dese bil söküktür

3 *ihilona* derlerse kaplunbağa
Eğer *avdela* derse bil ki sülükdür

4 *Veraji* denirse bil kaynamaktır
Eğer derse *afroz* muradı köpükdür

5 Eğer derse Çingâna *atinganos* demişler
Çekiş *ışfiridir* *fisona* körükdür

6 *Kremonje* zurna davul *targandodur*
Jamara kavaldır *foyare* düdükdür

7 Fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ülün
Kopto kesilmiş *kuçura* küdükte

Bahr-i diğەر

8 *Hiristianos* derse oldu 'İsevî

9 Bağlamak oldu bu dilde *demno*
Dedi çözülmüş der ise *limno*

22/1 *Kafasil* derse gerdanlık olur
Ger *gidimnos* derse 'üryanlık olur

2 *Rapsi* derse dik demek olur meram
Poskolafonda dinür hasil-ı kelam

3 Bir kişi *fonazo* derse sesleme
Zula hizmetci yani besleme

4 Yürümek *perpati agaliya* yavaşı
Metrise ölçmek *yirise* dolaşmak

5 *Verakozona* dediler uçkura
İksirafti demek olur ustura

6 *Gamyodi* derler ise olur cima'
Yirizi derse bil anı olur sema'

7 *Aksaratmisi* der ise esnemek
Ger *fikar* der ise olur kürek

8 *Roydaki* şeftaliye dersin *telis*
Armut *apidya* demek zeytin *ilas*

9 *Şika* incir *rizi* pirinçdir *gala* süt
Nar dese *royzi* dedi *sikamina* dud

7 Julos hizmetkâr *korik* derlerse kız
Mastihi derlerise bil ki sakız

8 *Dahtilidi* diseler olur yüzük
Vizani derse eğer olur emmek

23/1 *İksidi* sirke demek *hulyari* kaşık
İskupa süpürge oldu *koçi* aşık

2 Dedi yapışdırmağa *kolimeno*
Dediler ayırmağa *horizomeno*

3 *Ajvesti* oldı kireç *vafi* boya
Sugulli biz olmuş ise çaki *suya*

4 *İstelare* sap *teganidir* tava
İfrarıyros derler ise olur cıva

5 Alaca derse eğer *pikilimeno*
Boyalı eve dedi *terografizmeno*

6 *Hemino* kışdır *kaloker* derlerse yaz
Poli çoktur *ligo* denirse az

7 Üşüdüm derse dediler *akriyose*
Terlemek oldu bu dilde *astimeto*

8 Niye korkarsın *tifovase* olur
Lofas derlerse bir adam solur¹⁰

9 Tez demek oldu *ligora tereha* koş
Tacimeno derse kırık *adyo* boş

2 *Virişi* çeşmedir *piğazidir* kuyu
Gulikonero der ise tatlı suyu

3 *İşkini* der ise sicim *kajo* kova
İspuriti serçe demek *folya* yuva

4 *Diyo* mal olmuşdur *deni* der ise yok
Denehi derler ise bil ki bende yok

5 Ger *homa* derler ise toprak olur
Kumari derler ise bardak olur

6 *İkserasiya* derler ise olur kurak
Laspi der ise çamur yani batak

7 *Dilos* diseler korkak olur
Denifovame derler ise korkmamak olur

24/1 *Apopuma* neredendir geliş
Derse *pupaiz* nereyedir gidiş

2 *Yenise* derler ise doğurmak olur
Zimi hamur *zimome* yoğurmak olur

3 *Gastorimene* der ise bil gebe
Vizi derlerse meme *mami* ebe

4 Geç *eksoras pidikse* oldu atlamak
İskasi derlerse olur çatlamak

5 Deseler gönder eğer *estileno*
Arkadaşım demek olur *sindirafos*

6 Derse *tifeviz* ne kaçarsın demek
Tilise ne açarsın demek

7 *Farmaki* oldı zehir *sirto* gökdür
Fayi olmuşdur demek *ferto* getir

8 *Molivi* eğer kurşun olur
Malama derler ise altun olur

9 *Eksarasa* der ise kusmak olur
Karemasato derler ise asmak olur

25/1 *Sinahi* derler ise zükam olur
Lova der ise illet-i cüzam olur
Koriki derler ise olur sıra

4 *Aglitokeri* derler ise mum demek
Ayokeri olursa eğer bal mum demek

5 *Arkuda* derler ise oldu ayı
Baraba dinür ise olmuşdur dayı

7 *Rigani* derler ise olur kekik
Kokalo denür ise olur kemik

8 Ebegümece demektir *moloha*
Kıl demek oldu bu dilde *triha*

9 *Asteravanto* kırkuş dimedir
Kukuvayo der ise baykuş dimedir

27/1 Derse kimse var mı orada eğer
Der imiş *afto ine kanis* meğır

2 Kande gitti derse *pu payi* demiş
Ti kanis derse ne yaparsın imiş

¹⁰ Bu kelime anlamlandırılmamıştır.

8 *Polemos* derler ise cenk u cidal
Hasıra *ipsata* der peşgir misal

26/1 *Garafalo* derse karanfil dimerdir
Yağlığın bir adı *mandil* dimerdir

2 *Karidya* derlerse cevizdir murad
Sa'ate bunda *roloi* olmuşdur ad

3 *Esi* derse karış *rîma* dere
5 *Tini afto* derler ise nedir o
Puyine kandedir *esi* sen ben *ego*

6 *Saki* çuvaldır *sakule* der ise kise
Bil ki gümüşdür *asim* der ise

7 Gölge *asiyos* yık demek *krinizo*
Boz *halasto* yap demek *fikastodur*

8 *To onomas tine* demek adın nedir
Noris erken dimerdir *inde* nedir

9 Öyle mi derse *eçi* dediler
Öyle değil *eçi den ine* dediler

28/1 Derse *merminki* karıncadır hemân
Terehi derse akar yani revân

2 fa'ilâtün fa'ilâtün fa'ilât
Say ile ma'lûm olur her müşkilat

Der-beyan-ı 'aded
3 Bir *ena* iki *diyo tiriya* üç
Oku öğren bunları asan güç

4 *Tesera* dört *pende* beş oldu
Eyledüm bilmen için nâs 'ayan

5 *Eksi* altı *efta* der ise yedi
7 Beş yüz olursa eğer *pendakoşa*
Altı yüz derler ise *eksakoşa*

8 *Otkoşa* yedi yüz hasıl-ı kelim
Otkoşa sekiz yüz tamam

9 *enakoşya* derse dokuz yüz meram
Hilya bindir eyledim binde tamam

30 Der-beyan-ı eyyâm
1 *Kiryaki* derler ise yevm-i pazar
Hame-i Rumî bunu böyle yazar

2 Dedi pazar irtesine *deftera*
Böyle ta'bir eylemişler pek reva

3 *Uristi* lübbi doğru derse *isyâ*
Simeron der ise bugün yarın *avriyon*

4 Bunda ipek kurdu *metaksoskoliksi* imiş
Dikkat it şimdi demek *tora* imiş
Bu lisanı bilen hep böyle dedi

7 *Ohto* sekiz dokuz *enea* dimiş
Kim dimiş ise bunu a'la dimiş

8 *Deka* ondur *ikosi* yirmi demek
Gel nazar kıl nafile çekme emek

9 Otuza *tiriyanda* gel işit
Can kulağıyla güzelce güş et

29/1 Kırk *saranda* oldu unutma sakın
Şüphe itme böyledir 'ilme'l-yakîn

2 Deseler *penida* bilki ellidir
Öğrenir talib olan besbellidir

3 Bunda *eksinda* dediler altmış
Söylediler *evdominda* yetmiş

4 Der ise *ogzonda* bil seksen olur
Eneninda diseler doksan olur

5 *Ekato* der ise bil ki yüz demek
Diyakoşa derler ise iki yüz demek

6 *Tirekoşadır* derler ise üç yüz
Teserakoşadır dimişler dört yüze
Hıfz iden bu günleri elbet bulur

6 Yevm-i cum'aya dimiş *paraskevi*
Böyle olmuş bu lisanın 'âdeti

7 Cum'a irtesi *savatodur* işit
Bunları gel bir güzelce ezber it.

3 *Triti* derse yevm-i salıdır hemân
Söyler ise böyle yad itsün ziyan

4 *Tetradi* oldı cehârşenbe günü
Can kulağıyla işit belle bunu

5 *Pefti* derse bil ki pençşenbe olur

EXTENDED ABSTRACT

The fact that children were eager to read poetry and that poetry was more attractive to them was one of the most important points taken into consideration in terms of education in writing verse dictionaries. These dictionaries, which were written for the purposes of shortening the time to reach the stage of reading texts in a foreign language, and facilitating vocabulary memorization and language learning, were read and taught as textbooks in language teaching. Besides enabling the teaching of a significant number of words and some grammatical rules by rote to young children and those who were new to education (beginners) and providing information about culture, literature and prosody (*aruz*), verse dictionaries attracted attention as the verse forms seemed more pleasant and attractive to the students, were easier to be read due to rhythm and they could be memorized within a short time through repetition. These dictionaries were intended to provide information about prosody (*aruz*) by teaching some literary arts, *bahir* (a kind of meter in *aruz*) and meters, and it was desired to develop the skills of those who had a talent for poetry and writing poems. It was frequently emphasized in these dictionaries that language is the key to knowledge and that those who know languages will gain an advantage over their peers. These dictionaries, which were originally written only in Arabic and Persian, were later created for other languages as a result of coexistence with other ethnic groups and Westernization. The most populous non-Muslim community within the borders of the Ottoman Empire was undoubtedly the Greeks. For this reason, many written materials in Greek in the empire have reached present day. One can encounter all kinds of literature, from newspapers to textbooks and from dictionaries to poems written in the *mulemma* style. The subject we will deal with in this series of studies is Turkish-Greek verse dictionaries.

The number of Greek-Turkish verse dictionaries that we have heard of so far today is five. There are copies of these in various libraries in manuscript or print form. These are *Tuhfe-i Rumi*, *Tuhfetü'l-Uşşak*, *Tuhfe-i Vehbi*, *Lügat-ı Nuriye* and *Hafız İbrahim Lügati*. We are planning to publish all of these works in a series of articles. The present study is on *Tuhfe-i Rumi* and it is the second article in this series.

We have been able to identify three copies of *Tuhfe-i Rumi* so far. Two of them are registered in the Seyfettin Özege Rare Works Collection of Ataturk University Library with the asset ID numbers 137621 and 124291. The third one is registered in the Istanbul Metropolitan Municipality Ataturk Library with the asset ID number MC_Osm_K.00576/02.

Tuhfe-i Rumi is a lithograph consisting of thirty pages. The first page has a handwritten index added later. In this index, babs, or chapters, are named in ordinal numbers (bahr-i earlier, bahr-i sani ... chapter one, chapter two) and page numbers are given opposite them. There are 12 chapters in total. The eleventh and twelfth chapters contain the topic titles (der-beyan-ı 'aded and der-beyan-ı eyyam). The other chapters do not have topic titles or topic coherence. In the work, the first bab or chapter begins with the title of bahr-i evvel (the first chapter) and the title of bahr-i diğ̃er (the next chapter) is used until the eleventh chapter. There are sometimes eight or nine couplets on each page. It is seen that on many pages the second line of the last couplet is shifted to the next page.

The second page of the work has the title of "Tuhfe-i Rumî" and the main text begins there. The introduction section is also on the same page. Traditional verse dictionaries usually begin with a verse introduction. In Tuhfe-i Rumî, however, there is a prose introduction, unlike most verse dictionaries. In this respect, the work resembles Miftah-ı Lisan. Here, the author first emphasizes the importance of memorizing dictionaries, which is an old method in language learning. However, after stating that memorizing a dictionary is as difficult as it is important, he also mentions the importance of verse dictionaries in making memorization easier and increasing memorability. Here, he cites Şahidi (Tuhfe-i Şahidî) and Sünbülzade Vehbi (Tuhfe-i Vehbi), who were the pioneers of Persian-Turkish verse dictionaries. Later, he refers to a dictionary (Miftah-ı Lisan) of Halis Efendi, a French-Turkish verse dictionary writer, in order to demonstrate how to write a dictionary in a non-Muslim language. Explaining that he took them as an example, he explains why he felt the need to write this dictionary. He states that this dictionary will be useful to the public because the Greek population is large. He also adds that he wants to leave a humble gift to the libraries of the Devlet-i Âliye, or the Ottoman State. He explains that he has included the most commonly used words in daily life in pairs.

In the relevant work, a total of 640 Greek words and phrases are given and their Turkish equivalents are provided. It is seen that the negative form of the same verb is given together with the positive verbs as well as the fixed expressions such as "what is your name, what is it" etc. Words exhibit features such as local pronunciations, spelling errors and the reflection of the pronunciation in spelling, and there emerge forms that are different from today's Greek.

Since the phonology of the Greek language is different from the phonology of the Turkish language, the author adapted the Greek words to his own pronunciation. This subject, which we will focus on here by giving only a few examples, is very important in that it demonstrates the relationship of Turkish with the languages that it has encountered and interacted with throughout history. One of the reasons for studying this work is to indicate the languages that Turkish has interacted with and bring the works that emerged as a result of this interaction to contemporary Turkish.

Many difficulties are encountered while studying the Greek-Turkish verse dictionary. One of them is that the dialect features, which are the general characteristics of verse dictionaries, are reflected in the work, and this makes the transcription of the

text very difficult. The words in the work are not found in today's dictionaries because they are written as far as the author says/knows, not in accordance with their originals.

The second difficulty is that there are too many meter errors in verse dictionaries. The main reason for this is that the dictionaries were written for educational purposes rather than literary concerns. Considering that the use of the aruz meter requires great mastery even in Turkish words, and if we consider that this work was written in Greek, the question of meter in the work will transpire more clearly.

Another difficulty is the writing of a non-Islamic language using the Arabic alphabet, which was the basic alphabet of the Turkish-Islamic civilization until the last century. The Arabic alphabet, which is inadequate in terms of representing the vowels in Greek, has too many letters for consonants. This caused many sounds to be represented with different letters in different works, and sometimes a single sound was shown with more than one letter even within the same word.

In spite of all these difficulties, verse dictionaries also reveal a very important language feature. The most important feature of these dictionaries is that they consist of the most widely used words of the period they were written in. In a way, verse dictionaries are at the same time dictionaries of oral language. The words that were likely to be used in the encounter of Turks and Greeks were added to the dictionary. Basic verbs (come-, go-, sit- etc), basic nouns (religious words, pronouns, organ names, colors, clothes names, etc.) and finally simple expressions such as how are you, welcome etc. were included in the dictionary. In order to create the basic dictionary of Turkish in the past period via Greek, the other verse dictionaries we have cited should also be published. That is one of the purposes of this series of publications.

In conclusion, a six-hundred-and-forty-word work has been presented to the use of today's researchers that indicates the point of view of the Turks regarding the language of the non-Muslims, reveals that these languages are learned and taught in Turkish lands, and makes use of a different teaching technique in language learning.

KAYNAKÇA

- Abdülvehhâb Z. (1875). *Manzume-i Vehbi*. İstanbul.
- Ahmed Fevzi Kisedarzade. (1817). *Tuhfetü'l-uşşâk*
- Aksan, D. (2003). *Her yönüyle dil (ana çizgileriyle dilbilim)* (3. Baskı). Ankara: TDK Yay.
- Augustinos, G. (1997). *Küçük Asya Rumları- on dokuzuncu yüzyılda inanç, cemaat ve etnisite*. (Devrim Evcı, Çev.). İstanbul: Ayraç Yayınevi.
- Bilgehan, H. (2011). *Girit*. İzmir: Barış Yayınları.
- Çelgin, G. (2011). *Eski Yunanca-Türkçe sözlük*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Derleme Sözlüğü (1993). C 10. Ankara: TDK Yayınları.
- Fardi, K. T. (1860). *Hazine-i lügat-ı rumiye vü osmaniye*. İstanbul: Anatoli Matbaası.
- Gerçek, S. N. (1941). *Fransızca-Rumca-Ermenice öğreten manzum lügatler*. Akşam Gazetesi No. 8023 21 Şubat.
- Γιαννακοπουλου, Γ. & Σ.Ιαρενου. Ε Αγγλο-Ελληνικο. Αθηνα: Π. Κουτσουμπος.
- Hanyalı, N. (1797). *Lugât-ı manzûme-i nûriye berây-ı terceme-i lisân-ı rumiye*. Girit.
- Hloridis, Y. (1899). *Kamus-ı Osmani. Türkçe Rumca lügat*. İstanbul: Ektog Matbaası
- Holton, D. & Mackridge, P. & Warburton-P. (2007). *Greek a comprehensive grammar of the modern language*. London: Routledge.
- Holton, D. & Mackridge, P. & Warburton-P. (2008). *Greek an essential grammar of the modern language*. London: Routledge.
- Kâmi, H. (1887). *Kelimât. Türkçeden-Rumcaya*. Hanya: Mekâtib-i İslâmiye Matbaası.
- Καρατζας, Α. & Tuncay, F. (1994). *Ελληνο Τογρκικο Λεξικο – Yunanca Türkçe Sözlük*. Αθήνα: Ροδαμός Εκδοσεις
- Konstantinidi, A. (1892). *Usul-i lisan-ı rumî*. İstanbul: Neologos Matbaası.
- Mccarthy, J. (1998). *Müslümanlar ve azınlıklar*. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Milyopolos, Y. P. (1894). *Lügat-ı Türkiyye Rumıyye*. İstanbul: A. K. Yerardu.
- Ohani, Y. (1897). *Ta'lim-i Lisan-ı Rumî*. İstanbul: Kasbar Matbaası.
- Ölker, P. (2009). Klâsik edebiyatımızda manzum lügat geleneği ve mahmûdiyye. *Turkish Studies. Sözlük Özel Sayısı -Dr. Yücel Dağlı Anısına- Volume 4/4. Summer. s. 873-888.*
- Ölker, P. (2015). *Manzum Sözlük Geleneği ve Mahmûdiyye (Arapça-Türkçe Manzum Sözlük)*. Konya. Palet Yayınları.
- Ölker, G. (2021). Türkçe-Rumca manzum sözlükler dizisi-I: tuhfetü'l-uşşâk. *Prof. Dr. Orhan Yavuz Armağanı*. Konya. Palet Yayınları. s.191-211.
- Ölker, G. (2009). Rumca-Türkçe manzum sözlük tuhfetü'l-uşşâk. *Turkish Studies. Turkish Studies. Sözlük Özel Sayısı Dr. Yücel Dağlı Anısına- Volume 4/4. Summer. s. 856-872*
- Ölker, G. (2013). Lugât-ı manzûme-i nûriye berây-ı terceme-i lisân-ı rumiye üzerine. *Turkish Studies. Volume 8/9. Summer. Ankara. s. 2007-2019.*
- Ölker, G. (2014). Osmanlı alfabesiyle bir başka dilin yazımı: Rumca örneği. *Turkish Studies. Volume 9/9. Summer. s. 799-812.*
- Öz, Y. (2010). *Tarih boyunca Farsça-Türkçe sözlükler*. Ankara: TDK Yay.
- Öztürk, R. (2003). Rumca-Türkçe müemmma mani tarzı söylenmiş şiirler üzerine. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. Prof. D. A. Bican Ercilasun Armağanı. 13, 235-249.
- Panayiotidis, Y. (1897). *Kamus-ı rumî. Rumcadan Türkçeye lügat*. İstanbul: Panayotidis Matbaası.
- Temastokli, A. (1896). *Kamus-ı osmani. Rumcadan Türkçeye lügat*. İzmir: Amaltiya Gazetesi Matbaası Yayınları.
- Tosun, R. (1998). *Türk-Rum nüfus mübadelesi ve Kayseri'deki Rumlar*. Niğde: Tolunay Yayınları.
- Tuhfe-i Rumî*. (1873). İstanbul: Yusufyan Han Matbaası.

“FAĞFÛR-NÂME” ADLI ESERDE GEÇEN KÜLTÜREL MOTİFLER VE OLAĞANÜSTÜ UNSURLAR*

CULTURAL MOTIFS AND EXTRAORDINARY FEATURES IN “FAĞFÛR-NAME”

Mehmet YASTI*

Hidayet DUYAR**

Öz

Fağfurşâh ile Mâhperî hikâyesini konu alan ve tespit edebildiğimiz tek yazma nüshası Fransa Bibliotheque National No: 406'da kayıtlı olan Fağfûr-nâme, Hüsrev ü Şîrîn, Salâmân u Absâl, Şem ü Pervâne, Hüsn ü Dil, Leylâ ile Mecnûn, Mihr ü Mâh, Hü mâ vü Hü mâ yûn, Vâmık u Azrâ, Cihânşâh ile Şemsiyye, Seyfû'l-Mülûk ve Bedi'ü'l-Cemâl, Heft-Peyker'de olduğu gibi her türlü nimete sahip olup çocuk özlemiyile tutuşmakta olan bir Çin padişahının hikâyesiyle başlar. Çocuk sahibi olabilmek için diğer edebî eserlerde karşımıza çıkan açları doyurmak, çıplakları donatmak, yolcuları ağırlamak ve müneccimlere fal baktırmak gibi belli başlı ritüeller bu eserde de görülür: Nihayetinde Çin hakanının Fağfurşâh adlı bir çocuğu doğar ve bu çocuğun on üç yaşlarında Mâhperî'ye âşık olması ve başından geçen olaylar eserde akıcı ve sade bir dille anlatılır. Fağfûr-nâme, konusu kadar içinde barındırdığı kültürel motifler ve olağanüstü varlıklar açısından da ilgi çekicidir. Eser yazıldığı dönemin ve sahanın çeşitli inançları, âdetleri ve bunların uygulanması ile ilgili bizlere ipuçları vermektedir: Turunc atma, âşık olma, mektuplaşma, rüya, saç saçma; olağanüstü varlıklar, don değiştirme ve tılsım gibi unsurları eserde bulmak mümkündür. Bu çalışmada Fağfûr-nâme adlı eserde tespit edilen bu motifler ve olağanüstü unsurlar tarihi, kültürel ve edebî bakımdan irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Fağfûr-nâme, kültürel motifler,
turunc atma, saç saçma,
olağanüstü unsurlar

Keywords

Fağfûr-nâme, Cultural motifs,
throwing citrus, saç scattering,
extraordinary beings

Abstract

Fağfûr-nâme, which is about the story of Fağfurşâh and Mahperî, and whose only manuscript we have been able to identify, is registered in France Bibliotheque National No: 406, begins with the story of a Chinese sultan who has all kinds of blessings and is burning with longing for children as in Hüsrev ü Şîrîn, Salâmân u Absâl, Şem ü Pervâne, Hüsn ü Dil, Leyla ile Mecnûn, Mihr ü Mâh, Hü mâ vü Hü mâ yûn, Vâmık u Azrâ, Cihânşâh ile Şemsiyye and Seyfû'l-Mülûk, Bedi'ü'l-Cemâl and Heft-Peyker. In order to have children, certain rituals such as feeding the hungry, dressing the nudes, hosting the passengers and having the astrologers tell fortunes are seen in this work as well. Eventually, the Chinese khan has a child named Fağfurşâh, and this boy's falling in love with Mâhperî at the age of thirteen and the events that happened to him are told in a fluent and plain language. Fağfûr-nâme is interesting in terms of examples of cultural motifs as well as its theme. The work also gives us various clues about the period in which it was written and the sociological aspects of beliefs, customs and their applications: It is possible to find motifs in the story such as extraordinary beings, changing underpants, spells, saç scattering, throwing citrus, love about the description of the beloved, correspondence and dreams. In this study, these motifs identified in the manuscript were examined in terms of history, cultural and literature.

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan
Üniversitesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
mehmetyasti42@gmail.com
Konya/TÜRKİYE

** Öğr. Gör., Selçuk Üniversitesi
Rektörlük Türk Dili Bölümü
hidayetduyar@yahoo.com
Konya/TÜRKİYE

Gönderim Tarihi: 18/10/2021

Kabul Tarihi: 14/02/2022

* Bu makale Mehmet Yastı-Bekir Direkci-Mevlüt Gülmez ve Hidayet Duyar tarafından hazırlanan Fağfûr-nâme, Fağfûr-şâh ile Mâh-perî, İnceleme-Metin-Sözlük-Ekler Dizini-Tıpkıbasım adlı çalışmada genel hatları ile ele alınan Kültürel Motifler ile Olağanüstü Varlıklar adlı bölümler gözden geçirilmiş ve önemli bazı ilavelerde bulunulmuştur

GİRİŞ

Halk hikâyelerimizin ve aşk mesnevilerinin birçoğu aynı ya da benzer kökten beslenen ortak kültürel motiflerin ve ritüellerin olduğu bir çerçeve hikâyeye sahiptir. Aşk mesnevilerinde hikâyeden önce yer alan tevhid, münacaat, naat, medhiye bölümlerinin çıkarılarak sadece ana metnin nesre aktarılmış hâli gibi duran aşk hikâyelerinin hangi kaynak eserden tercüme edildiğinin veya nesre aktarıldığının tespitini yapmak çok güçtür.

Bununla birlikte halk hikâyelerimize geniş ölçüde kaynaklık eden eserlerin başında doğu klasikleri içinde yer alan Binbir Gece Masalları, Kırk Vezir Hikâyeleri ve Sinbadname'ler gelmektedir. Fağfurşah ile Mâhperî'nin aşkını konu alan *Fağfûr-nâme*'nin, hikâye, masal, destan, menkabe ve fıkraları bir araya toplayan, eski Hint edebiyatında başka örneklerine de rastladığımız 'çerçeveli hikâye'ler tipinde ve tekniğinde bir Arapça külliyyat olan ve Arap edebiyatı kadar dünya edebiyatının da malı olan Binbir Gece Masalları'ndan esinlenilerek yazıldığını söylemek mümkündür (Tülücü, 2004, s. 1). Örneğin Binbir Gece Masalları içinde Şehrazad'ın anlattığı Sindbad hikâyesinin bulunduğu beş yüz kırk yedi ve beş yüz kırk sekizinci gecelerde anlatılan hikâye ile *Fağfûr-nâme*'nin bazı bölümlerinde ortaklık söz konusudur. Binbir Gece Masalları'nın ilgili gecelerinde anlatılan hikâye şu şekildedir: Sindbad, gemisinin parçalanıp batması sonrası bir tahta parçası üzerinde hayata tutunur ve selametle çıktığı adada dinlenirken yanına gelen üstü başı yırtık tanımadığı yaşlı bir adama yardım eder. Yardım edilen ihtiyar, *camız derisinden mamül siyah kayış gibi ayakları* olan olağanüstü bir varlığa dönüşür ve sırtına binerek esir aldığı kahramana eziyetler eder. Kahraman kıvrak zekâsıyla kayışayaklıya şarap içirerek bu eziyetten kurtulur (Ahmed Nazif, 1870, s. 74-77). Binbir Gece Masalları içerisinde yer alan bu hikâye, *Fağfûr-nâme*'nin 119a-131b varakları arasında yer alan 18, 19 ve 20. bölümlerde *Devilpâlar Fağfûr-şâh'a ayakları küt olduğunu bildürdükleri mahallidür, Fağfûr-şâh ol mel'un devilpâlara şarâb içirüp bir bir helâk itdüğü mahallidür, Fağfûr-şâh ol yigitleri devilpâlardan kırtarup kendü ser-güzeştin anlara söyledüğü mahallidür* başlıkları altında müellif tarafından biraz daha zenginleştirilerek işlenmiştir.

Diğer eserlerle benzerlik noktasında çerçeve hikâyeyi bir tarafa bırakırsak görmediği hâlde başkalarının medhetmesi sonrası birine âşık olma için kullanılan kulağın gözden önce âşık olduğu anlatılan ve *Fağfûr-nâme*'de 97a'da geçen aşağıdaki beyitin Hızır b. Yakup tarafından tercüme edilmiş manzum-mensur karışık eser olan Tutinâme adlı eserde aynen kullanıldığını görmekteyiz.

Dimişlerdür gelenler bizden öñdin

Ki kulağ 'âşık olur gözden öñdin (Direkci, 2019, s. 147)

Yine *Fağfûr-name*'nin genel hatlarıyla Bursalı Lami Çelebi'nin *Vâmık u Azrâ* mesnevisi ve Cemâlî'nin *Hümâ ve Hümâyün (Gülşen-i Uşşak)* mesnevisi ile tam olmasa da benzerlikleri bulunmaktadır.

Bu örneklerden hareketle müellifinin *Fağfûr-name*'yi kaleme alırken birçok eserden etkilendiğini söylemek mümkündür. Bir mesneviden veya mensur bir aşk

hikâyesinden tercüme olma ihtimali bulunmakla birlikte eserin, aksi ispat edilene kadar özgün bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

Leylâ ile Mecnûn, Cihânşâh ile Şemsiyye, Hüsrev ü Şîrîn, Salâmân u Absâl, Şem ü Pervâne, Hüsn ü Dil, Mihr ü Mâh, Hümmâ vü Hümmâyûn, Vâmuk u Azrâ, Seyfü'l-Mülûk ve Bedi'ü'l-Cemâl, Heft-Peyker' de olduğu gibi eserlerin sayıca önemli bir kısmı, her türlü nimete sahip olup da çocukları olmayan padişahların hikâyesiyle konuya başlar. Fağfûrşâh ile Mâhperî'nin aşk hikâyesini anlatan *Fağfûr-nâme'* de de durum böyledir. Fağfûrşâh ile Mâhperî hikâyesinde de her türlü nimete sahip olup çocuk özlemiyle tutuşmakta olan bir padişah ile hikâyeye giriş yapılır. Çocuk sahibi olabilmek için açlar doyurulur, çıplaklar donatılır, yolcular ağırlanır ve müneccimlere fal baktırılır. Sonucunda Çin hakanının Fağfûrşâh adlı bir çocuğu dünyaya gelir ve bu çocuğun on üç yaşlarında, Mâhperî'ye âşık olması ve başından geçen olaylar eserde akıcı bir anlatım ve sade bir dille okuyucuya sunulur.

Kütüphane katalog fişinde tam adı *Hazâ Kitâbu Fağfûr-nâme Ma'sûk-ı Mâhperrî* olan *Fağfûr-nâme'* nin tespit edebildiğimiz tek yazma nüshası Fransa Bibliotheque National No:406'da kayıtlıdır (Blocket, 2000, s. 345). 190 varaktan meydana gelen yazmanın 190b nolu varagında yer alan temellük kaydında eserin sahibinin ve müstensihinin Ahmed ibn Muhammed olduğu ifade edilmiştir.

Sade denilebilecek bir dil ile kaleme alınan *Fağfûr-nâme*, diğer mensur aşk hikâyeleri gibi *râviyân-ı ahhâr ve nâkulân-ı âsâr* kalıp ifadesiyle başlamıştır. Çocukların ergenlik dönemi ile girdikleri kendilerini arayış hikâyesinde onları kısıtlamayıp özellikle seyahat ve aşk ile kendilerini terbiye etmelerine fırsat verilmesi gerektiği bilgisi okuyucuya dikkat çekici hikâyelerle verilmeye çalışılmıştır (Tezcan, 2015, s. 444). Otuz üç ana başlıktan meydana gelen eserin başlıkları şunlardır:

1. Hikâyet Şâh'ın oğlunu kundağı-y-la getürdükleri mağallidür 7a/5
2. Fağfûr ağaçda Perrî'yi görüp 'âşık olduğu mağallidür 14a/7
3. Fağfûr ağaçda Perrî'yi görüp 'âşık olduğu mağallidür 14a/7
4. Ol kızlar kendü mekânlarına geldiği mağallidür 19b/3-4
5. Oğlı Fağfûr Fağfûr-şâh-ıla kim atasıdır tanışup Gencür mâl-ıla sefere gönderdikleri mağallidür 21b/6-7
6. Padişâh leşker cem' idüp yarağ kılup şehzâdeyi gönderdiği mağallidür 23b/2-3
7. Gencür hikâyetine gelem kim ol dağı mäh perriden nişân isteyü gitmiş-idi 24a/5-6
8. Gencür şüreti getirüp şehzâde önünde koyup şehzâde de bakup 'aklı gittiği mağallidür 32b/2-3
9. Fağfûr-şâh Kaytâl fireng kal'asına şavaş yürüttüğü mağallidür 43b/6
10. Fağfûr-şâh Kaytâl firengün şehrin alup kendü anuñ tahtına oturduğu mağallidür 53b/2-3
11. Fağfûr kızları bend[d]en kırtardüğü mağallidür 57b/7
12. Şehzâdenün omzuna binüp ol cezire içinde yürüdüğü mağallidür 80b/5-6
13. Hikâyet serencâm-ı gencür 82b/9
14. Gencür ağaca çıkup oturup deñizden gice ile âdem şüretlü balıklar çıktığı mağallidür 83b/2-3

- 15.Mâh-ı Ruhsâr Gencür'ı görmedin kulağdan 'âşık olduğu maḥallidür 106a/2-3
- 16.Gencür ḥaççere düşüp Firûz-rây üzerine gelüp ağladığı maḥallidür 107b/1-2
- 17.Fağfûr'uñ çerisin şıyup bunları tıttukları maḥallidür 115a/2-3
- 18.Devilpâlar Fağfûr-şâh'a ayakları küt olduğunu bildürdükleri maḥallidür 119a/8-9
- 19.Fağfûr-şâh ol mel'un devilpâlara şarâb içirüp bir bir helâk itdüğü maḥallidür 122a/4-5
- 20.Fağfûr-şâh ol yigitleri devilpâlardan kırtarup kendü ser-güzeştin anlara söyledüğü maḥallidür 126b/4-5
- 21.Şâfder ve Fâkire ile söyleşdüğü maḥallidür 132a/7
- 22.Fağfûr-şâh varup kal'a-i Rubin'i alduğı maḥallidür 137b/8-9
- 23.Fağfûr-şâh yârenlerini zindândan çıkarup anlaruñla söyleşdüğü maḥallidür 141a/1-2
- 24.Gencür Fağfûr-şâh-ıla buluşup görüşüp söyleşdikleri maḥallidür 143b/5-6
- 25.Fağfûr Şâhinşâh-ıla buluşup 'işret itdükleri maḥallidür 152b/4-5
- 26.Sultân-ı Selâtin nâme'i okıyup cevâb-nâme yazduğı maḥallidür 157b/1-2
- 27.Mâh-ı Ruhsâr Gencür'ı altun turunc-ıla urup Gencür anı görüp düşüp uşşı gittüğü maḥallidür 159a/1-2
- 28.Mâh-ı Ruhsâr Gencür'ı görmege Fağfûr'uñ katına girüp elin öpdüğü maḥallidür 160a/5-6
- 29.Vaşf-ı Sî-murğ 175a/8
- 30.Sî-murğ gelüp bunlara kaçıyup giri eyü söyledüğü maḥallidür 176a/4-5
- 31.Hikâyet-i Fağfûr-şâh-ı Çînî 186b/2
- 32.Fağfûr-şâh atası-y-la buluşup görüşdüğü maḥallidür 188a/1
- 33.Fağfûr-ı Çîn Kâf sultânların konukladığı maḥallidür 188b/5

Fağfûr-nâme'de Tespit Edilen Kültürel Motifler ve Olağanüstü Unsurlar

Fağfûr-nâme yazıldığı dönem ve sahanın sosyolojik bakımdan çeşitli inançları, âdetleri ve bunların uygulanması ile ilgili bizlere ipuçları vermektedir. Eser geçmişten günümüze kültür hayatında görülen değişme ve gelişmeler hakkında bizlere yorum yapabileme fırsatı sunmaktadır. Eserde geçen başlıca kültürel motifler ve olağanüstü unsurlar şunlardır:

1. Kültürel Motifler

- 1.1. Turunç atma
 - 1.1.1. Sihir olarak turunç
 - 1.1.2. İlan-ı aşk etme aracı olarak turunç
- 1.2. Âşık olma
 - 1.2.1. Görür görmez âşık olma
 - 1.2.2. Resme bakarak âşık olma
 - 1.2.3. Kulaktan âşık olma
- 1.3. Mektuplaşma
- 1.4. Saçı saçma
- 1.5. Rüya

2. Olağanüstü Unsurlar

2.1. Olağanüstü varlıklar

2.1.1. Kayışayaklılar

2.1.2. İnsan yüzlü balıklar

2.1.3. İfritler

2.1.4. Si-murg

2.2. Don değiştirme

2.3. Tılsım

1.1. Fağfûr-nâme’de Turunç Atma Motifine Dair

Günlük hayatta genellikle narenciye ve portakal kelimeleriyle birlikte kullandığımız turunç, Türk edebiyatında ve kültür tarihimizde önemli bir motif olarak karşımıza çıkar. Turunç, İslam öncesi Türk kültüründe –Budizm- nar, şeftali ağacının yanında kutsallık atfedilen ağaçlardan biridir. Meyve ağacı simgesi Budizm’de hayatın olumlu etkilerinin kaynağı olarak görülmüştür (Şenocak, 2016, s. 242).

İslam sonrası gelişen Türk edebiyatında da çeşitli yönleriyle turunçtan bahsedilmiştir. Divan şairlerinden Revânî, Edirneli Şevkî nârenc kelimesini kaside ve gazellerinde; Edincikli Ravzî ise turunc kelimesini iki gazelinde redif olarak kullanmıştır. Edebiyatımızda genellikle sevgilinin uzuvlarına renk ve şekil yönünden benzetme aracı olarak kullanılan turuncun Yusuf u Züleyha mesnevilerinde ikram olarak kullanıldığı göze çarpar. Şeyyad Hamza, *Yusuf u Züleyha* mesnevisinde, Mısır’da yemekten önce iştah açsın diye misafire turunç yedirmenin eski âdetlerden olduğunu bildirmektedir (Türkdoğan, 2017, s. 244).

Ol hâtûnlar çün sarâya geldiler

Zelhâ buyurdı turunc getürdiler

Mısır ehli ‘âdeti eyle idi

Her kişi kim konukluk ede idi

*Ta’amdan öndin **turunc** verir idi*

Andan sonra ta’am yedirir idi (Taş, 2017, s. 56).

Günümüzde bazı yörelerde küçük farklılıklar gösterse de düğünün başladığını duyurmak ve düğünün bereketli, evliliklerinin mutlu geçmesi ve evlenen çiftin üretken olmasını sembolize etmek için düğün evine dikilen bayrak direğine çeşitli meyvelerin yanında turuncun asıldığına da şahit oluruz (Şenocak, 2016, s. 234).

1.1.1. Sihir olarak turunç

Farsça nireng kelimesinin Arapçalaşmış şekli olan nirenc kelimesi düzen, hile; tılsım, büyü, efsun, sihir; çoğul şekli olan nirencat kelimesi tılsımlar, büyüler ve sihirler anlamına; ilm-i nirencat ise sihir ilmi veya simya anlamına gelmektedir (Ayverdi, 2006, s. 2352). Nesnelere harf, kelime ve duaların gizli özelliklerinden faydalanarak gaybdan haber verdiği veya varlıklar üzerinde etkili olduğu ileri sürülen ilme havas ilmi denir. Çelebi’nin nakline göre İbnü’n-Nedîm havas ilminin, azâim, sihir, şa’beze, nîrâncât, hiyel ve tılsım çeşitlerine ayrıldığını söyledikten sonra bunların bir kısmının (azâim,

sihir gibi) cinleri kullanmak, bir kısmının (tılsım, şa'beze, nîrâncât gibi) yıldızları gözlemlemek veya taş, boncuk, yüzük vb. nesnelere işaretler yapıp yazılar yazmak suretiyle icra edildiğini belirtir. Yine Çelebi; havas ilmi konusunda en geniş bilgiyi Taşkoprizâde Ahmed Efendi'nin verdiğini söyleyerek Taşkoprizâde'ye göre nesnelere gizli (tabii) özelliklerinden faydalanılarak kazanılan gizli ilimleri de okumakla (ilm-i havâs), yazmakla (nîrâncât), fiil şeklinde (rukye), bedensiz ruhlardan istifade etmek suretiyle (azâim) ve bedenlenmiş ruhların yardımı ile (ilmü'l-istihzâr) gerçekleştirilenler şeklinde taksim eder (1997, s. 518). Bu tanımlamalardan hareketle yazı ile yapılan büyüün nîrâncât olarak ifade edildiğini söylemek mümkündür. İbni Sina, yaptığı ilimler tasnifi içerisinde feraset, tılsimat, nirenciyat gibi sihrî bilgileri de tabii ilimlerin şubeleri arasında saymaktadır (Öner, 1956, s. 105).

Muhittin Mahvî, *Mazbutatü'l-Fünun* adlı eserinin ikinci nüshasında yaptığı ilimlerin tasnifinde "ulum-ı hikemiye-i gayr-i meşrua" başlığı altında saydığı ilm-i ahkâm-ı nücüm, ilm-i cifr, ilm-i reml ve ilm-i sihrin yanında ilm-i nirencatı da zikreder (Öner, 1956, s. 110).

Yine Necmeddin-i Kübra, *Menazilü'l-Hâirin* adlı kitabında sihrin tanımını yaparak meşhur olan sihrin beş kısma ayrıldığını söyler ki bunlardan birisi de nirenc yahut nirencat olarak anılır ve bu ilmin diğer bir adının da "ilm-i rimya" olduğunu söyler. Bu büyü ile "cevahir-i i arziyenin kuvvetlerinin birbiriyle imtizac ettirildiğini ve ondan acip ve garip eserler zahir olduğu" bilgisini ekler (Konuk, 2008, s. 213).

İlginç etkileme yöntemlerini araştıran bilim dallarından birisi olan ilm-i rimya *El-Mizan Fî Tefsîr-il Kur'an* adlı eserde maddi güçleri, olağanüstü intibayı uyandıracak şekilde kullanma ilmi olarak tanımlanır. Buna gözbağlayıcılık da denir (Tabatabai, 2017, s. 369).

Sihr-i nârencât, ilm-i nârencât, harf-i nârencât, turunc efsûnu, ilm ü fenn-i nârencât ve sırr-ı nârencât kalıplarıyla bu büyü çeşidinin divan edebiyatında birçok şair tarafından zikredildiğini görmekteyiz. Tursun Fakî'nin *Cumhûrnâme* adlı eserinde, büyü ve efsunu çok iyi bilip Müslüman olan İstihrac adlı cinin sihir ilimlerinden olduğu söylenen "sihr-i nârencat"ı bildiği söylenmektedir.

Kim Müslüman divlerden imiş

Bilür imiş sihr-i nârencâtı

Süleyman divlerinden kalmış imiş

Anda bir kitab okuyup bilmiş imiş

Ol kitabı bulmuş anda ol fusûl

Görmüş içindekini yazmış (ol) fuzûl

Safha vü satır-be-satır okumuş

İlm-i efsûn sihr-i nârencât imiş (Yazıcı, 2005, s. 401-403)

Aşkî'nin *Heft Peyker* adlı mesnevisinde de Rus ülkesi padişahının kızının her şeyden anladığı, ilm-i tılsım ve ilm-i nârencat'a dair de bilgisi bulunduğu söylenmektedir.

Her bir işde akli ile dānişi

Tûr-ı sînāya irürmiş dānişi

İlm-i nârencât ile ilm-i tılsım

Dahu her ne fen ki aña vir ism (Aytaç, 2017, s. 230)

Hikâye-i Garîbü'l-Âsâr adlı mesnevîde aşka müptela olmuş birine muska yazan şeyhin narencat'tan bir iki harf karaladığı bilgisi verilir:

Vâkıf olup bu hâle şeyh-i zamân

El urup hâme vü devâta hemân

Bir varak-pâreye o nîkû-zât

Yazdı bir iki harf-i nârencât

Şule-i şem'e tutdı yakdı anı

Didi kim eyle imdi gûş-zenî (Aksoyak, 2017, s. 34)

Edincikli Ravzî'nin divanında da ilm-i nârencât şu şekilde geçmektedir:

İzâle eyleye cehl-i mahzı kendüinden haberdar ol

Heyûlâ dersini ko 'ilm-i nârencât okurduñ tut (Aydemir, 2017, s. 186)

Narencat büyüünün tesiriyle alakalı Gelibolulu Mustafa Âlî, Edirneli Nazmî ve İzzet Ali Paşa'nın eserlerinde şu beyitlere tesadüf edilir:

Umma nârencât ile 'Âlî o şeh teshîr ola

Nâr-ı âhuñ eksük itmesin Allâh da (Aksoyak, 2018, s. 1096)

Teshîr ile ol dildâr vasl olmaga hoş her-bâr

Ögren yûri Nazmî var ilm ü fenn-i nârencât (Üst, 2018: 667)

Bu kârî görseler dirlerdi bu sihr-i helâl ancak

Eser isbat edenler sîrr-ı nârencât u efsûna (Oğuz, 2019, s. 112)

Ayverdi'nin yukarıda verdiğimiz tanımından hareketle sihir ve büyü anlamındaki nirenc kelimesi ile turunç anlamına gelen narenc kelimesinin zamanla birbirine karıştırıldığını yukarıda vermiş olduğumuz şiir örneklerine bakarak söylemek mümkündür. Bununla birlikte mahiyetini tam olarak bilemediğimiz/bulamadığımız bu sihirde turunç meyvesinin kullanılıp kullanılmamasına bağlı böyle bir adlandırmanın olma ihtimali de gözden uzak tutulmamalıdır.

Turunç, divan şairleri tarafından şiirlerde bir büyü çeşidi olarak bu yanlışlıktan olsa gerek birkaç örnekte kullanılmıştır. Bu büyü çeşidinin sevda büyüü olduğunu en açık şekilde 16. yüzyılda yaşamış Boşnak şairlerden olan Mostarlı Hasan Ziyâî divanında yer alan şu beyitte görmekteyiz:

San turunc efsûn ile düşmiş muhabbet nârına

Âteş-i firkatda yanan cism-i zerd ü nâ-tüvân (Gürgendereli, 2017, s. 185)

Lamiî'nin *Ferhad ü Şirin* mesnevisinde turunc büyüyle sevgiliyi tuzağa düşürme şu şekilde geçmektedir.

İder âteşde na'lî mâh-ı nevler

Turunc efsûnı-y-ile mihri avlar (Esir, 2017, s. 182).

Lamiî'nin *Vis ü Ramin* adlı mesnevisinde aya ve güneşe karşı okunan turunc büyüünden bahsedilmektedir.

Geçer Harut'a şî'rüm sihr-i Zühre

Turunc efsûnun okur mâh u mihre

Turunc efsûnun eyler gabgabından

Kılur can saydını sükker lebinden (Öztürk, 2009, s. 276/465).

Ayrıca masallarda turuncun nar, portakal, limon gibi meyvelerle birlikte olağanüstü, gizemli bir niteliğinin olduğu görülür. Masallarda peri kızlarının masal kahramanlarına olağanüstü biri tarafından verilen üç nar, üç limon, üç turunc, üç portakal gibi meyvelerin içinden çıktığı görülür (Şenocak, 2016, s. 231).

1.1.2. İlan-ı aşk etme aracı olarak turunc

Turuncun klasik eserlerde sevgiliye ilan-ı aşk etme aracı olarak kullanıldığı görülür. Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı* adlı eserinde, turuncula ilgili olarak Turunca Dağ maddesinde şu bilgileri verir:

Eskiden sevgililerine aşklarını duyurmak için mesela mektup kenarını yakmak gibi meyoenin bir tarafını kızgın bir şişle dağlayıp göndermek de âdetmiş. Sevgili bu dağdan kendisinin sevildiğini anlarmış. Yakın zamanlara kadar yanmış sigara göstermek ve göndermek âdet olduğunu üstad Tahir Olgun bildirmiştir. Muhterem Fâzil Ferit Kam sevgiliye dağlı turunc göndermek âdetinin gençliği çağına kadar cârî olduğunu beyan buyurdular.

Mâh-ı çarh üzre nedir bilmek dilersen o sevâd

Yaktı yâre sunmağa devrân turunc üstüne dâğ Bâkî

(*Mânâ: Ayda görülen siyah lekelerin ne olduğunu bilmek istiyor musun? Onlar devrânın yâre sunmak için turunc üstüne yaktığı dağlardır.*) (2000, s. 444).

Turunc büyüünün halk hikâyelerinde ve aşk mesnevilerinde turunc atmak şekline dönüşmesine iki eserde rastlanır. Bunlardan birisi Cemâlî'nin *Hümâ ve Hümâyün* adlı mesnevisidir. Bu eserde hikâyenin kahramanlarından Şemse'nin aşkını belirtmek için elindeki turuncu Hüma'ya atması, fakat turuncun yanlışlıkla Fihri'e isabet etmesi onun da Şemse'ye âşık oluşu anlatılır:

Alup cân kûşesinden sîb-i genci

Dutar destinde bir altun turuncı

Gözini âteş-i 'ışk eyledi âb

Turuncı kıldı şehden yaña per-tâb

Turuncün çünki atdı mâh mihre

Tokundı nâ-gehânî Şâh Fihri'e

Turunc atduñ baña men mest-i 'ışkuñ

Alınmaz dâmenümden dest-i 'ışkuñ

Çü nârenc eşküim ile zerd olup hâk

Turuncum gitdi oldum zâr u gamnâk (Horata, 1990, s. 154).

Turunç atarak ilan-ı aşk etme motifi *Fağfûr-nâme'*de şu şekildedir. Ferah-engiz, esareten kurtardıkları padişah kızlarının her birinin eline turunç tutuşturur ve şehzadeleri önlerinden geçirir. Hangi şehzadeyi beğenirlerse ellerindeki turuncu atıp onu vurmalarını ister. Böylece onları birbirlerine eş eder:

Ferah-engiz^[7] herbir kızuñ eline birer turunc virdi ve ol^[8] melikzâdeleri ol kızlaruñ öñinden geçürdi^[9] ol kızlara eyitti iy duhterler ol pâdişâhzâdeleri [73b]^[1] sizüñ öñüñüzden geçüreyim kanqısın^[2] isterseñüz elüñüzde olan turunc-ıla atuñ^[3] uruñ ol kimesne sizüñ helâlüñüz olsun^[4] didi bu kızlar hep birebir yüce yirde turdılar^[5] ol yigitler gelüp bu kızlaruñ öñlerinden birebire^[6] geçdiler herbir kız bir yigidi birebire turunc-ıla^[7] urdılar.

Fağfurşah'ın kuzeni ve yol arkadaşı olan Gencür, maşuku Mah-ı Ruhsar tarafından altın turunçla vurulur. Fağfurşah turuncu görünce ilan-ı aşk edilen Gencür'un neden bayıldığıını anlar.

Mâh-ı Ruhsâr gördi kim Gencür taşra^[4] çıkdı tam üstinden Gencür'a bir altın turunc-ıla^[5] atup urdı Gencür anı görüp bir kez âh idüp^[6] düşüp uşşı gitti bu yaña Fağfûr-şâh Gencür'ı^[7] kanda gitti görüñ didi taşra çıkup gördiler kim^[8] Gencür uşşı gidüp düşüp yatur hemân tiz^[9] Fîrüz-rây özine gelüp gülsuyu şaçdı [159b]^[1] kaçan kim Gencür'uñ 'aklı başına geldi alup gine^[2] Fağfûr-şâh katına getürdiler Fağfûr turuncu göricek^[3] ahvâl n'eydügin bildi.

Bu verilerden hareketle sevda büyüğü çeşitlerinden birisi olduğu düşünülen turunç büyüğünün halk hikâyelerinde ve kültüründe mecazın halk nezdinde hakikat kazanması bir başka ifadeyle soyut kavramların somutlaşması sonucu turunç atmak şekline bürünerek kendisine yer edindiğini söylemek mümkündür.

1.2. İkili aşk hikâyelerinde ve *fağfûr-nâme'*de âşık olma motifi

Manzum ve mensur aşk mesnevilerinde görmeden kulaktan âşık olma, görür görmez âşık olma, resme bakarak âşık olma ve rüyada âşık olma motiflerinin olduğu bilinmektedir. Bu motiflerden görmeden kulaktan âşık olma, görür görmez âşık olma, resme bakarak âşık olma *Fağfûr-nâme'*de de tespit edilmiştir.

1.2.1. Görür görmez âşık olma

Aşk mesnevilerinden Çorlulu Zariî'nin (öl. 1604?) *Mihr ü Mâh'*ında sevgililer birbirlerine ilk görüşte âşık olur (Taşkın, 2009, s. 7).

Görüp bu vech ile ol dil-sitân

Gönül den sevdi bin cân ile anı

Göricek mahiyi Mihr zerre dehân

Ol dahi sevdiğidür anı hemân (Turhan, 1995, s. 130-131).

Salih Çelebi'nin 1554 yılında kaleme aldığı *Leylâ ile Mecnûn* mesnevisinde Leyla ile Mecnun'un birbirlerine ve Nevfel'in Leyla'ya görür görmez âşık oluşu anlatılır.

*Göricek Kays oldu hayrânı
Der-miyân itdi yolına cânı
Leylî'de gördi çün sebak-dâşın
Cân ile kodı yolına başın
Ol iki nâzenîn-i nâreste
Birbirisine oldılar beste* (Keskin, 2008, s. 33).

Yazarı bilinmeyen *Cihânşâh ile Şemsiye* hikâyesinde Cihanşah üç güvercin olarak gelip silkinerek asıllarına dönen kızlardan Şemsiye'ye görür görmez gönlünü kaptırır.

[33a] *Cihân-şâh uğurlayın bunlar* ^[1] *temâşâ iderdi. Ol kızlarıñ kücisiniñ hüsn-i cemâlini görüp biñ cânla 'âşık oldu.*

*Eydür eyvâh kim dirîğâ ol nigâr
Aldı bende komadı sabr u karâr
Bi-karâr oldum göricek zülfini
Göresin dahu ne sevdâlar karar* (Babür & Daşdemir, 2015, s. 48).

Fağfûr-nâme' de de Fağfurşah havuz başında kuşların civildeşmesine uyanır ve kırk kuşun peri kızına dönüştüğünü görür. İçlerinden bir tanesinin güzelliği dillere destandır. Onu görünce bayılır, aklını başına toplayıp tekrardan ayılır. Davranıp hâlini hatırını sormak ve tanışmak ister, fakat kuş elindeki bir kâğıt parçasını bırakarak diğer kuşlarla kaçar.

- [15a] ^[1] *Bakup gördi Fağfûr kıldı nazar
Görür bir perî kızını hûb u ter*
^[2] *Göricek yüzünü anuñ çüş ider
Kalur hayrân özünü bî-hüş ider*
^[3] *Birez yattı yine 'aqlın dirüp
Kalur hayrân özünü bî-hüş ider*
^[4] *Aña 'âşık oldu diledi kim ire
Ne cânsın diyübeni hâlin şora*

Fağfûr ol cemâl ü kemâlî gördi hezârân dil ü cân-ıla ^[6] *'âşık oldu tiz köşkden aşağı indi kim gele anuñla* ^[7] *söyleşüp haber şora andan cevâb alup eyde kim bu ne hâldür* ^[8] *kim kuş-iken âdem olduñ dek çururken benüm gönlümü* ^[9] *alduñ*

Fağfurşah'ın tutulduğu Kaf Sultanı'nın kızı Mâhperî'nin de onu görünce bir olan âşkı bine çıkar.

Māh-perrī [20a] ^[1] *dağı gelüp bāğçede Fağfūr'ı gördi hezārān* ^[2] *cān u dille 'āşık oldu 'ışkı bir iken biñ* ^[3] *oldı 'ışk odı cānına eser kıldı derd ü firāk-ıla* ^[4] *kendü maķāmına gitdi çün varup tahta* ^[5] *geçdi oturmağa mecālî kalmadı baş bālîşe* ^[6] *urup zār zār ağlayup yattı kaçan kim* ^[5] *kızlar perrān idüp gittiler meger ol kızlaruñ* ^[6] *aralarında gāyet güzeli perriler şāhı Kāf* ^[7] *sultānınuñ kızı-y-ıdı ol dağı Kāf'da Fağfūr'ıuñ* ^[8] *hüsnini vaşfın işitmiş-ıdı ol dağı Fağfūr'a* ^[9] *cān u gönülde 'āşık olmuş-ıdı çün*

1.2.2. Resme bakarak âşık olma: İkili aşk mesnevilerinde resme bakarak âşık olma motifi sıkça görülür. Nizami'nin *Hüsrev ü Şirin*, Hoca Mesud b. Ahmed'in *Süheyl ü Neobahar*, Germiyanlı Şeyhoğlu Mustafa'nın *Hurşidnâme*, Ahmedî'nin *İskendernâme*, Mehmed'in 1398'de kaleme aldığı *Işknâme*, Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk*, Camii'nin *Vâmuk u Azrâ*, Lamiî'nin *Salâmân u Absâl* adlı eserinde bu motife rastlamak mümkündür.

Camii'nin *Vâmuk u Azrâ*'sında bu durumu şöyle örneklendirmek mümkündür. Azra'nın ressamalara çizdirdiği resimlerden birinin Vâmuk'a ulaşip Vâmuk'ın Azrâ'ya âşık olduğu anlatılır.

Bu sûret fitnesinden oldu meftûn
Nitekim Leyli'nin 'ışkında Mecnûn
Şarâb-ı cām-ı 'ışkdan oldu serhoş
Düşüp hâk üzre galtân deng ü bî-hûş
Çü Behmen gördi Vâmuk oldu bî-hûş
Mey-i 'ışk aldı aklın oldu ser-hoş (Ece, 2002, s. 563).

Ressamın Azra'nın güzelliğini resmedip süslediği, yeryüzüne âlemi süsleyen güneşin nuru gibi Azra'nın güzelliğinin nurunu dağıttığı, bu resmin yeryüzüne dağılıp Azra'nın kusursuz güzelliğinin şöhret bulduğu ve her görenin o resme âşık olduğu şöyle bildirilir.

Cemâlî nakşını ol nakş-ı Çînî
Yazup zeyn eyledi rû-yı zemîne
Tağıtdı pertev-i hüsnini 'Azrâ
Nitekim nûrı mihri âlem-ârâ
Zemîne neşr olupbu taze menşûr
Kemâl-i hüsn-i 'Azrâ oldu meşhûr
Gör neler oldu ol tasvîre 'âşık
Kim 'Azrâ'ya bulundu niçe Vâmuk (Ece, 2002, s. 541).

Lamiî Çelebi'nin yazdığı *Salâmân u Absâl* adlı mesnevîde Salaman'ın Zühre'ye görmeden, kulaktan âşık olduğu anlatılır:

Gûş bâtıldur egerçi dîde hak
Lîk gözden ön olur 'âşık kulak (Keskin, 2008, s. 34).

Fağfūr-nâme'de de resme bakarak âşık olan bir şehzadenin aklının başından gidişi ve sonrasında vefatı anlatılır. Bunun gibi birçok şehzadenin resmi görmek istediğinden

bahsedilir. Gencur da şehzadelerin gördüğü resmi görmek ister. Görür görmez kendinden geçer ve aklı başından gider.

Gencür eyitti ^[9] iy üstād ne isterseñ vireyin tek ol şüret [30a] ^[1] gibi baña dañı bir şüret yazı-vir diyü çok ^[2] tazarru' eyledi nakkâş eyitti iy Gencür ol şüret ^[3] tamām bir yılda olur evet bir şehzāde ol şürete ^[4] 'āşık oldu idi ol şüret ucından ^[5] yedi yıl tamām bunda oldu āhir ol şehzāde ^[6] āhirete nakl eyledi ol aña yazılan şüret bunda ^[7] kaldı ol şüreti saña vireyin ol şürete ^[8] niçe şehzādele 'āşık olup benden istediler ^[9] virmedüm ammā seni ziyāde esirgedüm saña vireyin [30b] ^[1] temāşa eyle didi gör kim 'āşık oldukları kadar ^[2] var mıdur Gencür biñ altun ^[4] virüp ol şüreti aldı Gencür eyitti ^[5] işbu kişi bu şüreti ögdükleyin gibi ^[6] midür diyüp açup bakdı kim teferrüc eyleye nāgāh ^[7] bir şüret gördi kim 'aklı başından gitti tiz ^[8] gine ögini divşürdi 'aklın başına getirüp ^[9] eyitti şehzāde buña degin mi divāne olmuşdur [31a] ^[1] ben kâğidda şüretin yazılı gördüm 'aklum azdurdum ^[2] ol hod nakkâş-ı ezeli yazup düzdüğü şüreti ^[3] görmüş niçe 'aklın azdurmasun diyüp özi göyündi ^[4] anuñ divāne olduğınca var-ımuş didi.

1.2.3. Kulaktan âşık olma: Aşk mesnevilerinde kulaktan yani duyarak âşık olma sıkça rastlanan bir motiftir. Aşk mesnevilerinde ve *Fağfûr-nâme*'de göz görmeden kulaktan âşık olmanın geçtiği bölümler şunlardır. Camii'nin *Vâmık u Azrâ* adlı mesnevisinde Azra, Vamık'a güzelliğini duyarak âşık olur:

Şu denlü ögdiler ol gül-izârı
İşitdi gitdi Azra'nun karârı
Cemâlin görmedin ol yâr-ı sâdik
Adın işitdi oldu cândan âşık
Acebdür hâli ışkun görmedin göz
Kulak âşık olur *almaqile söz* (Ece, 2002, s. 530).

Ahmedî'nin *Cemşid ü Hurşid* adlı mesnevisinde Hurşid'in güzelliğine herkesin görmeden âşık olduğu söylenir:

Anuñ âvâzesiyle Rûm toldı
Gören görmeyen aña âşık oldu
Kulak göz görmedin âşık olur
Haberle kim anı dilden işidür (Keskin, 2008, s. 414).

Mustafa Çelebi'nin *Varka ve Gülşah* mesnevisinde Muhsin şahın Gülşah'a kulaktan âşık oluşu Husrev'in aşkına benzetilir:

Dil ü canına saldı mihr pertev
Kulaktan âşık oldu *misl-i Husrev* (Yıldız, 2008, s. 397).
 Aynı mesnevide Rebi adlı kişinin Gülşah'a kulaktan âşık oluşu anlatılır:
İşitdi hüsn-i Gül-şahu irakdan
Olur Husrev gibi âşık kulaktan (Yıldız, 2008, s. 719).

Zâtî'nin *Şem ü Pervane* adlı mesnevisinde de Şem, Pervane'ye kulaktan âşık olur:

O dem şaha kulakdan oldu âşık

Didi olsam kenizek ana lâyıık (Coşkun, 2009, s. 87).

Muhammed b. İbrahim'in mensur *Yusuf u Züleyha*'sında da Züleyha'nın Yusuf'un güzelliğini işiterek âşık olduğu geçmektedir.

[YB066b] *Meşhûr olmağın evşâf-ı hamîdesin güş idenler kulakdan 'âşık oldu* (Şahin, 2015, s. 470).

[YB057a] *Zirâ Yûsuf'uñ vaşfın ilden işitmiş ve kulakdan 'âşık olup arzû ile işi bitmişdi.* (Şahin, 2015, s. 440).

Hızır b. Yakub'un tercüme ettiği *Tutinâme*'de de yaşlı bir adamın veziroğluna bir şahın kızını överek anlatışı ve vezirzadenin de görmeden âşık oluşu anlatılmıştır. *Tutinâme* ve *Fağfûr-nâme*'de görmeden âşık olma için aynı şiir kullanılmıştır.

[102b] *Medîne-i Kâsr dirler anda bir şâh vardır ki didüğüm anuñ duhteridür* ^[10] *pîr ol duhterüñ şol miqdâr hüblüğün vaşf itdi ki mücerred işitmek-le* ^[11] *veziroğlı 'âşık oldu*
Beyt

Dimişlerdür gelenler bizden öñdin

^[12] *Ki kulak 'âşık olur gözden öñdin*

ol duhterüñ dîvânesi ^[13] *olup anı görmege tamâm müştâk oldu.* (Direkci, 2019, s. 147).

Fağfûr-nâme'de de Firuzray, Gencur'un cömertliğini, adaletli oluşunu, hünelerini ve boyunun posunun güzelliğini o kadar medheder ki Mahıruhsar Gencur'a görmeden âşık olur.

[97a] ^[1] *diyü-vîr didi Fîrûz-rây başladı Gencür'uñ erliğün* ^[2] *'adl ü dâdın ve sehâsın şüretin ve sîretin kadd ü* ^[3] *kametin hübn hünerin ve bahâdurliğün 'aqlın ve fikr ü* ^[4] *fîrâsetin şol kadar medh eyledi kim Mâh-ı Ruhsâr görmedin* ^[5] *aña kulakdan biñ cân-ıla 'âşık oldu.*

^[8] *Dimişlerdür gelenler bizden öñdin*

Ki kulak 'âşık olur gözden öñdin

1.3. Mektuplaşma motifi

Aşk hikâyelerinde mektup gönderme motifi önemli bir yer tutar. Mektup, *Şem ü Pervâne* adlı mesnevide âşıkların birbirleriyle haberleşmelerini sağlayan vasita olarak önemli bir görevi yerine getirir. Aynı hikâyede Rûm hükümdarı ile Çîn hükümdarı arasındaki haberleşme de mektupla gerçekleşir. Ulakların sözlü haber götürme yanında yazılı haberleri de mektupla götürdüğü görülür.

Mütercimi bilinmeyen mensur *Mihr ü Mâh* hikâyesinin özetinde; Mihr, Mağrib padişahına, birlikte ülkeler fethetmek için güçlerini birleştirmeleri gerektiğini, gerekirse kendisinin Mağrib padişahının hizmetine gireceğini, bununla birlikte kızı Mâh'ı da kendisine vermesini belirten bir *mektup* yazar. *Mektubu* götüren *Nesîm*, yolculuğu esnasında Mağrib vilayetinden gelenlerle karşılaşır (İçli, 2015, s. 1061).

Yine mütercimi bilinmeyen mensur İskendernâme tercümesinde İskender'in Çin hakaniyla mektuplaşması vardır. İskender mektubunda Çin hakanından yedi yıllık mahsulleri kendilerine vermek kaydıyla memleketlerine dokunmayacağını söyler (Kaya, 2016, s. 9).

Fağfûr-nâme'de ise Kaytal'ın yaveri olup onun ölümü sonrası Fağfurşah'tan taraf olan Pelengefgen, Kaytal'ın kalesini alabilmek adına kale muhafızı Fahir'e biti yazılmasını bildiren bir mektup yazar. Metinde *mektup* yerine Türkçe *biti* kelimesinin kullanımı dikkate değerdir.

^[7] Pelengefgen'i çıkırup eyittiler bir **biti** yazup bir kimesneye ^[8] vir bunı Fağfûr'a ilet eline vir okusun didiler ^[9] gine tiz baña cevâbın getür didi ol kimesne bunı işidüp **[48b]** ^[1] nâme'i alup kemend ile burcdan aşığa inüp Fağfûr-^[2] şâh'a geldi nâmeyi viridi Şâh alup nâme'i okudı ^[3] nâmede yazmışlar kim Fâhîr'e elçi viribüñ 'izzet-ile nâme yazuñ ^[4] nâmede ziyâde ta'zîm idüñ tâ kim göñli emîn olup inana ^[5] Şâh nâme'i okuyup cevâb-nâme yazup gelen kimesneye ^[6] virüp gönderdi çün ol gice geçdi yarındaşı ^[7] şabâh oldı Fağfûr-şâh Fâhîr'e i'zâz u ikram birle ^[8] bir nâme yazup gönderdi.

Fağfurşah, Şahinşah-ı Dilaviz'e Firuzray'ın tavsiyesi üzerine kim olduğunu ve fetihlerini bildirir bir mektup yazarak tanışma isteğini iletir:

Şahinşah-ı ^[9] Dilāvîz'e bir nâme yazup gönderdi kaçan kim nâme **[92b]** ^[1] Şahinşah-ı Dilāvîz'e irdi Şahinşah bunı ^[2] işitti gâyet guşşalandı ve illâ yirine gine 'âdil ^[3] kişi geçduğma gine göñli hoş oldı ta'ziyet^[4]nâme yazup gönderdi.

Mah-ı Ruhsar, Gencur'un aşkından hasta olur ve Firuzray'ı çağırıp durumu ona açmak ister. Firuzray'ı çağırabilmek adına ağabeyi Şahinşah-ı Dilaviz'e mektup gönderir.

^[1] Mâh-ı Ruhsâr'uñ tākati tāk oldı ne oturabildi ^[2] ve ne tırabildi şabr ı karârı kalmadı fikrine bu geldi kim ^[3] bir nâme yaza Şahinşah-ı Dilāvîz'e kim Mâh-ı Ruhsâr hasta-^[4] dur diyü Fîrüz-rây dâyimî baña viribigil diyü çünkim ^[5] Mâh-ı Ruhsâr bu endîşe'i kıldı tiz bir nâme yazup ^[6] karındaşı Şahinşah-ı Dilāvîz'e viribidi kaçan kim nâme ^[7] Şahinşah-ı Dilāvîz'e geldi nâme'i okudı Mâh-ı Ruhsâr'uñ ^[8] hastalığına 'azîm guşşalandı derhâl Fîrüz-rây'a ^[9] nâme yazdı...

Firuzray, Mah-ı Ruhsar'ın yanına varınca Mah-ı Ruhsar ağabeyine iyi olduğuna dair bir mektup yazar. Firuzray'a da birkaç gün yanında kalacağını anlatan mektup yazıp Gencur'a göndermesini ister.

Mâh-ı ^[7] Ruhsâr Fîrüz-rây'a eyitti iy dâye dilerem kim ^[8] karındaşuma bir nâme yazup gönderem ve eydem...

Şahinşah-ı Dilaviz Sultan-ı Selatin'e Fağfurşah ile ilgili methiyeler içerir bir mektup yazdırıp gönderir.

[155b] Şahinşah Sultân-ı Selâtin'e ^[6] nâme yazuñ diyü emr eyledi tiz debîr divit kalem eline ^[7] dürlü dürlü 'ibâret-ile ve elfâz-ı hüsn-ile nâme yazmağa ^[8] başladı.

1.4. Saçı saçma

Saçı, eski Türk inanışında “kansız kurban” demek olup dinî bir nitelik taşır. Şamanların ayinlerinde kanlı ya da kansız mutlaka kurban sunmaları gerektiği bilgisini veren Hülya Arslan Erol, saçının da kansız kurbanlar kısmına girdiğini belirtir. Her kavmin kendi emeğiyle kazandığı en kıymetli ve mübarek saydığı nimetlerden buğday, arpa veya mısırı; süt, kıymız, yağ ya da parayı saçı için kullandığı görülür. (2018, s. 442) Yine eski Türk destanlarında tuğa, ak-boz ata ve kısrağa da saç yapıldığı görülmektedir (Ögel, 1991, s. 149). Saçı saçılması aynı zamanda o törenin/eğlencinin sonunda yapıldığı için törenin bittiğine de işarettir.

Türkçenin en eski metinlerinden itibaren tarihî lehçelerde *saçığ/saçuk/saçık/saçuk neng/saçı/saçu* şekillerinde karşımıza çıkan kelimenin anlamını Clauson 1. *Düğünde misafirlerin arasına saçılan para*. 2. *Düğün sebebiyle gelinin evine güveyin evinden gönderilen para veya mallar* (1972, s. 796) şeklinde vermiştir. DLT’de Kâşgarlı Mahmud bu kelimeyi *saçuk neng* “saçık, saçılmış nesne” şeklinde tespit etmiştir (Atalay, 1999/I, s. 479).

Bütün Türk boylarında ortak bir terim olarak kullanılan saçı, göçebe Türk boylarında hayvansal ürünlerle –süt, kıymız, yağ- ile yapılmaktaydı. Örneğin Köktürk ve diğer boylarda kıymız, yere, ata, ocağa ve dört bir tarafa serpilirdi (Akgün, 2007, s. 142). Aşk mesnevilerinde ve hikâyelerde karşımıza çıkan saçı saçma geleneği *Fağfûr-nâme*’de saçı ve nisâr kelimeleriyle karşılanmıştır. Mutlu günlerde kişiler memleketlerinde yetişen ürünleri damadın, gelinin ya da yeni doğmuş çocuğun başına saçarlar. Bundan murad edilen şey gelin güveyin geldiği eve bolluk ve bereket getirmesidir. Hem düğün hediyesi hem de saçılan nesnelere için kullanılan saçı için Abdülkadir İnan, saçılan nesnelere topluluğun değişik zamanlarda ürettiği ve kendileri için önemli ürünler olduğunu özellikle vurgular (1995, s. 167). Eski zamanlardan günümüze kadar getirdiğimiz âdetlerden olan saçı saçma ritüelinden Türkler bolluk ve bereket umar. Bu geleneğin yansımalarını *Fağfûr-nâme*’de çokça bulmak mümkündür.

Fağfûr-nâme’de, Fağfur-ı Çinî’nin oğlu dünyaya gelir. Oğul Fağfurşah ipek kundaklar içerisinde getirilince vezirler ve diğer yöneticiler bunu bebeğin üzerine saçılar saçarak kutlar:

[7b] ^[1]... ümerâ ve vüzerâ ^[2] örütürüp oğlanuñ üzerine **saçu saçdılar** ^[3] **nisârlar** kıldılar buğur Fağfûr-şâh iki ellerin kaldurup...

Fağfurşah ile Gencür’u gerdeğe katmadan önce hamama götürüp bir güzel yıkarlar ve gerdek kapısına iletince hadsiz saçılar saçarlar:

Fağfûr-şâh’ı ^[9] ve Gencür’ı *hammâma* ilettiler yudılar [180b] ^[1] arıttılar girü *hammâmdan* çıkardılar gerdek ^[2] kapısına ilettiler ol kadar **nisârlar** ittiler...

Fağfurşah ve Gencür gerdeğe girdikten sonra evden çıkışlarında bütün padişahlar, beyler ve bütün hizmetlilerin gelip başlarından birçok saçı saçtığı görülür:

[182a] ^[4] geldiler hâzır olup *şurdular delim dürlü dürlü* ^[5] anlara **nisârlar saçular saçdılar**...

Çin Fağfur'u ve veziri Ebu'l-Hakem oğullarına kavuşunca sarmaş dolaş olurlar ve başlarından saçlar saçarlar:

[188a] ^[1] *kavışdılar Fağfūr-şāh atası-y-la buluşup görüşdügi* ^[2] *maḥallidür ol iki hasretler birbiriniñ boynuna şarmaşdılar* ^[3] *ve şādılıklar eylediler Şāh dönüp gelenleri ile daḥı* ^[4] *görüşi saçular saçdılar...*

1.5. Rüya motifi

Rüya, edebiyatımızda ve kültür tarihimizde Hz. Muhammed'in (SAV) işareti üzere gayb kapılarına açılan bir kapı olarak görülür. Aşk hikâyelerinde rastladığımız rüya motifi genelde müjdeli haberler verme yönündedir. *Mihr ü Mah* mesnevisinde Mah aşkın müjdesini bir rüyadan alır (Keskin, 2008, s. 645). Yusuf ile Züleyha hikâyesi bütünüyle rüya motifi üzerine oluşturulmuştur. *Fağfūr-nâme*'de görülen rüya ise şu şekildedir: Fağfurşah, Kaytal'ın kalesini aldıktan sonra *düş* görür. Düşünde bir kişi denizden çıkıp gelir ve elindeki yanan mumu Fağfur'un eline tutuşturur. Ayrılığının kavuşmayla neticeleneceğini söyler.

[54b] ^[1] *ol gün anlar çün bu sözi tanışdılar ol gice* ^[2] *'ıyş u 'işret eylediler şāhzāde yattı uyudı* ^[3] *düşinde gördi kim denizden bir kişi gelür çıkar Fağfūr-la* ^[4] *görüşür elinde bir yanar mum tutar getirüp Fağfūr* ^[5] *eline virdi eyitti meh şu mumı tut şabr eyle kim* ^[6] *firāk vişāle mübeddel ola yine görür kim kendüyi bir bāğ* ^[7] *içinde tururken kırk kuşlar gelür bunuñ üstine* ^[8] *konarlar kimi başında kimi omuzında kimi dizinde kimi* ^[9] *kolında gelüp kondılar şēhzāde bunları tutmak* [55a] ^[1] *diler hiçbirin tutamaz bunlar turmaz becid çivilde-* ^[2] *şürler bunlaruñ gavğāsından Fağfūr uyandı* ^[3] *yirinden turup veziri okudı bu düşi aña* ^[4] *didi.*

2. Olağanüstü Unsurlar

Halk hikâyeleri ve mesnevilerin hemen hemen hepsinde olağanüstü unsurlarla karşılaşmaktayız. Bu unsurların başında olağanüstü varlıklar gelmektedir. Devler, cinler, cadılar, vampirler, gulyabaniler, kayışayaklılar, insan suretli balıklar, don değiştiren kuşlar ve ifritler bu varlıklardan sadece birkaçıdır. Üzerinde çalışmış olduğumuz eser de bu varlıklar noktasında zengin bir metindir. Eser, don değiştirme ve tılsım konusunda da hayli malzeme barındırmaktadır. *Fağfūr-nâme*'de tılsım, insan görünümlüdür ve hareket edebilen nesnelere olarak karşımıza çıkar.

2.1. Olağanüstü varlıklar

Edebiyatımızda telif veya tercüme hikâyelerde olağanüstü varlıklara rastlansa da bu, hikâye külliyyatına göre değişebilmektedir. El-Ferec Ba'de's-Şidde'de olağanüstü unsurlar çokça görülürken Kırk Vezir, Sindbadnâme ve Tutinâme'de hem olağanüstü hem de günlük hayatta karşılaşılabilecek varlıklar görülmektedir (Sona, 2015, s. 228). Bu hikâyelerde cinlere, perilere, keçi ayaklılara, kamyş kulaklılara, gülen balıklara ve don değiştiren kuşlara rastlamak mümkündür. *Fağfūr-nâme* adlı hikâyede de aşağıda açıklayıp örneklendireceğimiz ifritler, peri kızları, kayışayaklılar ve insan yüzlü balıklar görülür.

2.1.1. Kayışayaklılar

Kayışayaklılar, kayışbaldırlılar, kayışbacaklılar, düvalpa, rudaypa gibi farklı kelimelerle ifade edilen bu olağanüstü varlığı Beydilli, *Türk Mitoloji Sözlüğü*'nde, çocukları korkutmak maksadıyla uydurulan bir varlık olarak tanımlayıp Anadolu Türkleri ve Kazakların bu varlığa "kayışbacak" adını verdiklerini söyler. Kendi ayakları üzerinde durup yürüyemeyen bu canlılar yoldan geçen insanları aldatarak bir şekilde onların boyunlarına biner. Sonra kayışayaklarını beline doladığı kişiyi yolu bitinceye kadar bırakmaz. Elsiz ve ayaksız bir ihtiyar görünümünde olan bu varlık, ırmak kenarında oturup, gariban bir görünüş sergileyerek, oradan geçenlerden, onu omzuna alarak ırmağın diğer kıyısına geçirmelerini rica eder. Kim onu omzuna alırsa, "Kayış Baldır"ın karnından bir anda yılanı benzer üç arşın uzunluğunda iki ayak çıkıp, yolcunun bedenine sarılır. Elleriyle de sıkı sıkıya sarılıp, "Ne dersem, onu yapacaksın" diyerek o insanı kendi kölesi yapar. Söylenenlere göre "Kayış Baldır" uzadıkça uzanan, başı bulutlara değen korkunç bir canlıdır. O, akşam ezanından sonra ortaya çıkar. Bir yoruma göre, böyle bir hikâyeye anlatılarak, çocukların akşam karanlığında evden çıkmalarının ve yaramazlık yapmalarının önüne geçilmek istenirmiş. "Kayış Baldır" motifi, mitolojik sözlüklerde Arap halk kültürüyle de açıklanır (2003, s. 304-305). Turan'ın *Türk Canavarları Sözlüğü* adlı eserinde de bu olağanüstü varlık hemen hemen Beydilli'nin tanımlamalarıyla aynıdır (2020, s. 142).

Romanya'daki Dobruca Türkleri arasında da bu varlık kayışayak adıyla anılmaktadır. Bu olağanüstü varlık Beydilli'nin tanımındaki gibi tasvir edilir ve hava karardıktan sonra ortaya çıkıp şafak vaktine kadar dolaşan ve lohusalara musallat olan bir cin olarak tanımlanır. Aynı adla anılan cin, Tire'de yapılan derlemelerde de tespit edilmiştir (Duvarcı, 2005, s. 127).

Kayışayaklıların, Gül-Senüber hikâyesinin Türkmen varyantında "rudapaylar" olarak adlandırıldığını görmekteyiz (Eren, 2009, s. 61-62). Yine, Gül-Senüber hikâyesinin kahramanı Senüber ile Seyfülmülük hikâyesinin başkahramanı olan Seyfülmülük'ün gurbette iken uğradıkları memleketlerden birinin adı da "Kayış Baldır Mahluklar Ülkesi" dir (Köse, 1994, s. 55).

Robert B. Shaw'ın hazırladığı *Uygurca-İngilizce Sözlük*'te rudapay şu şekilde tanımlanmaktadır: Ruda pay: (rodupay) (Efsanelerde geçen bir mahluk; tavuk dışkı) İsrarlı, inatçı ya da zorla isteyen, ısrarla bir şey isteyerek rahatsız eden, kâbus, karabasan, yapışkan adam, püsküllü bela, Far. rudah-pay (Yıldırım, 2014, s. 235).

Bedenin tamamının ya da bir bölümünün birden uzamaya başlaması fikri, efsanelerde insan dışı bir demon olmanın göstergelerindedir. Bu örneklerden birinde, bir oğlak formunda olan demonun ayakları uzamaya başlar (Yavuz, 2013, s. 70). Farklı anlatılar içerisinde görülen bu tema, aslında basit bir mantığa dayanmaktadır. Simetrik düzlemde insanın karşıtı kabul edilen bu varlıkların bedenlerindeki terslikler, ahlaken olduğu kadar bedenen de insanın tam karşısında konumlandırılmaları ile ilişkilidir. Bu basit mantığa göre insan bedeninin bilinen formunun tersi, cinlerin bedenlerine ait tasarımların da şekillenmesini sağlamıştır (Çelik, 2019, s. 78). Eliade, sapkın davranışlar ve bedensel sıradışılıkları ilişkilendirir ve Yunan mitolojisinden bununla alakalı pek çok örnek sıralar (2003: 350).

Kimi kaynakların insan, kimi kaynakların cin taifesinden olduğunu söylediği kayışayaklılar ile ilgili rastlayabildiğimiz en eski kaynak İsmail Hakkı Bursevi'nin *Muhammediye* şerhi olan *Ferahü'r-Rûh* adlı eserinde Âlemler ve Âlemlerde Bulunanlara Dair başlıklı yazıda kaynak olarak zikredilen Necmeddin Daye, Ebu Bekr b. Abdillâh Şahavar el-Esedi er-Razi (öl. H 654/1256) tarafından yazılan *Bahrü'l-Hakaik ve'l-Meani* bir diğer adıyla *Tevilatü'n-Necmiye* adlı eserdir.

Eserde “Onları mahlukatımızdan birçokları üzerinde fazlasıyla üstün kıldık.”¹ ayetinde “birçok” kelimesiyle insanın meleklerden üstün olduğu ispat edilmiş, sonrasında meleklerin dışındaki üç sınıftan da on parça edilip dokuzunun şeytan birinin cin ve insan kılındığı; cinler ve insanların da on parça kılınıp bunun dokuzunun cin ve birinin insanı oluşturduğu anlatılmıştır. İnsanın da 125 parça edildiği ve bunların 100 hissesinin Hint beldelerinde bulunan Satuh, Maluh, Masuh ve Maluk olduğu ifade edilmiştir.

Dört adda toplanan bu yüz hisseden Maluk'un mevzu edindiğimiz kayışayaklılar olduğu eserde şu şekilde net bir biçimde anlatılmıştır: *Bunlardan Maluk kayışaldırılardır ki yürümeğe iktidarlardı yoktur. Bir kimse onlardan birine rastlasa “Yürümeğe kudretim yoktur, beni bir miktar götür.” diye yalvarırmış. O da esirgeyip üzerine aldığı uzun baldırını kayış gibi o kimsenin boynuna ve beline dolayıp sahralarda helak oluncaya kadar yürütürmüş* (Utku, 2004, V, s. 38).

Bir diğer kaynak ise Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvinî (öl. 682/1283) tarafından Arapça olarak yazılan *Acâ'ibü'l-Mahlûkât ve Garâ'ibü'l-Mevcûdât* adlı eserdir. Bu eserin de Türkçeye birçok çevirisi yapılmıştır. Bunlardan birisi 1448 yılında istinsah edilen ve mütercimi belli olmayıp Bekir Sarıkaya tarafından *Tercüme-i Acâ'ibü'l-Mahlûkât* adıyla neşredilen eserdir. Bu tercümenin insan veya cin neslinden olan Nesnaslar bâb'ında Nesnas adlı bir cin taifesinden bahsedilir. Bu taifenin cinslerinden birisinin de “*düval-pâ*”lar olduğu anlatılır. Yüzü insan yüzüne, elleri köpek eline, karnı insan karnına benzeyen bu canlının vücudunun üst kısmının insan, alt kısmının ise yılan olduğu anlatılır. İnsanların üzerine sıçrayarak kuyruğunu insanın beline dolayıp çepeçevre kuşattığı hatta boğazını tutup kanını emdiği şu şekilde anlatılır: *Cins-i âhar: Bir kavim vardır ki anlara düvâl-pâ dërler. Yüzi âdem yüzine beñzer, elleri it ellerine beñzer ve karnı âdem karnına beñzer. Ve kuyruğı ve nısf-ı a'lâsı âdemiye ve nısf-ı esfeli yılana beñzer. Şıçrar kuyruğın âdemüñ biline bağlar, dolaşdurur. Dağı boğazın dutar, kanın şorar* (Sarıkaya, 2019, s. 336-337).

Kanuni Sultan Süleyman'ın oğlu olan Şehzade Mustafa'nın talimatıyla Gelibolulu Süruri (M 1491-1562) tarafından Kazvinî'nin aynı adlı eserinden tercüme edilen *Acaibü'l-Mahlukat* adlı eserinin 130b ile 131b sayfaları arasında *Seksaded adasında bir kavim daha vardır ki ayaklarının kemiği yoktur, bunlara kayışayaklı derler, bilgisi verilir kayışayaklılar resmedilir. Resimde bir adada iki figür çizilmiştir. Figürlerin üst yarısı normal insan gibidir. Bacakları ise ayaklarına doğru gittikçe incelik, tıpkı dalgalanan bir kumaş parçası gibi görünür. Ayakları olmayan bu figürlerin birisinin elinde ince uzun bir dal vardır, bu sopayı iki eliyle tutar. Diğer figürün elleri ise dirsekten öne*

¹ İsra Suresi, 70. ayet

doğru kırılmış ve yumruk şeklindedir. Figürler birbirlerine bakar. Adada ortada bir ağaç vardır. Adanın üst yarısında bitki motifleri işlenirken, alt yarısında çizgiler kullanılmıştır (Başkan, 2007, s. 56). Anılan kayışayaklılarla ilgili resim şudur:



Gelibolulu Süruri'ye ait tercümede kayışayaklılarla ilgili bölüm ise şu şekildedir:

147a 6-ve bu açada bir kavm vardır ki ayaklarının kemigi yoktur bunlara kayışayaklı 7-dirler 147b15-ol ağac altına varup anlar benden ferâğat idüp dönüp gidüp pes ben 16-ol cezîrede gezer idüm bir gün ağaçlar gördüm ki anda dürlü dürlü yemişlerden 17-var ve ağac altında âdemler gördüm güzel şüretleri var anların yanına 18-varup oturdum ne ben anların sözün aınların ne anlar benim sözüm aınlarlar nâgâh 19-anlardan birisi baña yakın gelüp elin omuzumda koyup hemân boynuma binüp 148a 1-andan sonra ol kayış ayakların baña dolaşdurup beni kaldırdı ben anı 2-düşürmek ister idim ol ırnaqları ile benim yüzüm ırnmalayup beni musahhar ve mağlup 3-eyledi şol bir kimse merkübini mağlub etdiği gibi pes ben ağaçlar altında anı 4-gezdürür idüm yemiş kıparup kendü yer ve yoldaşlarına virür idi bir ağac budığı 5-gözüne dokunup kör olup ve ol ağaçlarda üzüm çubuğı görüp 6-üzümden kıparup bir çukur taşda muqaddem etdüm ta aña dek hamr oldu 7-ve aña virdüm içdi mest olup ayağı boşanup anı bu yanımda 8-bırağup kırtuldum yüzümden yaralar andandur (Oğuz, 2014, s. 449-451).

Acaibü'l-Mahlukat'ın Türkçeye ilk çevirisi olarak kabul edilen Rükneddin Ahmed tarafından yapılmış olan çeviride kayışayaklıklar ve kavmi şu şekilde anlatılmıştır.

Hikâye: Ve hem yine andan sonra Fâtür vilayetine vardum, (14) bir ıssızlığa düşdüm ve anda bir kavm gördüm, hüb şüretleri var, (15) ayakları kışacak, dağı za'if ve kıyruqları var gâyet uzun. [299a] (1) Nâgâh aradan birisi şıçradı, benim üstüme düşdi, kıyruğın (2) baña tolaşdı ve elinüñ kıyruqların boynuma urdı ve yüzime urdı (3) ve dağı beni sürdi. Kında ki dilerise bu zağmlar anuñ nişâmidur (4) ve ben anı her gün gezdürdüm. Tâ ki ağaçlardan yemiş yirdi ve karşı, (5) ben dağı alıvirdüm kendü almadığını. Bir gün vardum üzüm şıkdum, (6) şiresin kıdum. Tâ ki süci oldu dağı aña

virdüm, içdi (7) ve esridi. Eli ve ayağı süst oldı, ben dahı kendümden (8) ayırdum, öldürdüm anı ve bir kaçan dahı bile ve andan kaçdum (Gedizli, 2011, s. 201).

Binbir Gece Masalları, Doğu ve Batı dillerinden birçoğuna çevrilmiştir. Bu tercümelerden biri de Ahmet Nazif tarafından Türkçeye *Tercüme-i Elfü Leyleti ve Leyle* adıyla çevrilmiştir. Bu tercümenin 547 ve 548. gecelerinde Şehrazat tarafından anlatılan Sinbad'ın başından geçenlerin anlatıldığı hikâyede de kayışayaklılar yer almaktadır. Binbir Gece Masalları'nda geçen ilgili bölümün bir kısmı şu şekildedir:

Beş Yüz Kırk Yedinci Gece

...Ancak cezirede asla zî-rûhun eser ve sadası olmamakla gayet haof ve vahşette kaldım. Sabah oldukta kalkıp adanın etrafını gezip seyr ü temaşa ederken yerden akar bir su çeşmesi üzerinde narçıl yapraklarıyla esvap giymiş bir ihtiyar şahıs oturduğunu görüp şayet bu pir ya benim gibi sefinesi batıp kurtulmuş ve bunda yalnız kalmış diye yanına vardım. Selam verdiğimde selamımı işaret ile alıp tekellüm etmedi. Ben ey pir sen bunda niçin oturursun seni buraya kim getirdi dediğimde başını sallayıp ve teessüf ve melal izhar edip işaret ile aman beni buradan kaldır evvel bir yere naklet diye parmağıyla gösterdi. Nefsime şayet bu pir yürümeğe muktedir değildir ve onu istediği yere götür sevaba nail olursun diyerek yanına vardım ve omuzuma kaldırıp gösterdiği yere nakl edip yavaş yavaş in aşağıya dedimse de herif inmeyip ve ayaklarını çıkarıp boynuma ip gibi sardı. Ben ayaklarına dikkat ettiğimde camuz derisinden ma'mûl siyah kayışlar gibi olduklarını gördüm. Onu omuzumdan atayım dedimse de merkum boğazımı bayılınca kadar sıkı ve dünya gözüme simsiyah kesilip hissinden kaybolup zemine düştüğümde ayaklarını kaldırıp arkama ve omuzlarıma vurdu... (1870, III, s. 74-77).

Fağfurşah ile Mâhperî'nin aşk hikâyesinde de bu ilginç yaratıklardan bahsedilmektedir. Gençlik çağlarına erişen Fağfurşah'ın Mâhperî'ye sevdalanıp onu bulabilmek ümidiyle yollara düşmesinin anlatıldığı hikâyede şehzadenin başına türlü belalar gelir. Fağfurşah, bu yolcuğu esnasında gemisinin parçalanması sonrası üç gün üç gece tahta üstünde yüzerek canını zor kurtarır. Karaya çıkmış olduğu adada kayışayaklılara tesadüf eder. Onlara neden ayaklarının böyle olduğunu sorar. Onlar da Fağfurşah'a, savaş esnasında ulu bir ırmaktan geçerken bilenlerin bu sudan içmediğini, kendilerinin bilmeden içtiğini bu yüzden ayaklarının böyle olduğunu anlatırlar. Devilpalar, canları çıkana kadar insanları binit olarak kullanan garip varlıklardandır. Metinde devilpa ve kayışayaklılar olarak geçmektedir. Düval Farsçada kayış, pâ ise ayak demektir. Bu garip varlıklar Fağfurşah'ı da aldatıp sırtına binerler, ama Fağfurşah şarap içirerek hepsini öldürmesini bilir.

ol mel'ün hod **devilpā**-y-ıdı ol [80b]^[1] oğlum didügi yatan âdem anuñ merkebi-y-ıdı ol gün^[2] ölmüş-ıdı ol mel'ün merkepsiz çalmış-ıdı derhâl^[3] şehzâdenüñ omuzuna bindi kurıcağ ayakların^[4] muhkem beline şardı şöyle kim şehzâdeyi bağladı^[5] **kayış ayaklu mel'ün şehzâdenüñ omzuna binüp**^[6] ol cezire içinde yürüdüğü mahallidür şâhzâde^[7] epsem çurdu tâ kim ol mel'ün **devilpā** koca^[8] kendüzin degşürüp ayakların şehzâdenüñ^[9] omzuna muhkem şarmaşdurdı andan dönüp [81a]^[1] şehzâdenüñ başına bir kaç yumruğ urdı şöyle kim^[2] ağzından burnundan kan revân oldı [81b]^[2] iy pîr katı

^[3] yorildum bir dem diñleneyin gine yürüyeyim didi ^[4] **devilpā** bunu işidüp şehzādenüñ kulağı tözine ^[5] bir muhkem yumruk eyle urdı kim şehzādenüñ 'aklı başından ^[6] gidüp yıkıldı Fağfūr ol **devilpālar** ceziresinde bir yıl tamām ol ^[3] belāyı çekdi ol mel'ün **devilpā** koca aña bindi yürüdi ^[4] bir gün Fağfūr eydür iy pīr ben şol üzümden şarāb ^[5] eylerem pīr düz imdi görelüm didi andan Fağfūr-^[6] şāh varup üzimi şıkdı şarāb eyledi öñürdi ^[7] kendü içdi **devilpā** mel'ün Fağfūr'a bir yumruk ^[8] vurup eyitti baña dañı vir içeyim didi Fağfūr- ^[9] şāh dañı ol mel'una bir büyük çanak şarāb tıdurup **[117a]** ^[1] **devilpānuñ** eline virdi hemān kim **devilpā** ol şarābı ^[2] içdüğü gibi ayakları çizilüp bī-hod olup ^[3] Fağfūr'uñ üzerinden düşdi Fağfūr-şāh ol ^[4] mel'ün **devilpāyı** bir ağaç dibinde bıraktı ol mel'ün ^[5] bī-hod yatur idi Fağfūr-şāh kurtılduğına Hāk ta'ālāya ^[6] çok çok şükürler kıldı derhāl segirdüp varup ^[7] bir depe üstine çıkdı aşuri bañdı gördi kim ^[8] **devilpālar** ādemoğlanlarına binüp yürürler Fağfūr-şāh ^[9] eyitti 'aceb n'eyleyem kim bunlardan kīnümü alam diyüp **[117b]** ^[1] girü dönüp ol mel'ün **devilpānuñ** başına bir büyük ^[2] taş birağup hırd eyledi çün anı depeledi tiz od ^[3] yakdı andan ol **devilpāyı** götürüp oda birağup ^[4] yakdı.

Stefan Zweig'in 1939 yılında yayımlanmış olan *Ungeduld des Herzens* adlı psikolojik romanı, Acımak (TEMA Yay.), Sabırsız Yürek (Can Yay.), Merhamet (Yordam Yay.) Tehlikeli Merhamet (Babil Yay.) ve Vicdanın Sesi (Palet Yay.) gibi farklı adlarla Türkçeye tercüme edilmiştir. Aynı zamanda bu eser 1970'li yıllarda başrollerini Türkan Şoray ve Demir Karahan'ın oynadığı Bilge Olgaç tarafından senaryolaştırılan *Merhamet* filmine de kaynaklık etmiştir.

Geçirdiği bir rahatsızlık yüzünden yürüyemeyen Edith'in, genç bir teğmen olan Hoffmiller'e olan tutkulu aşkı ve Hoffmiller'in de genç kıza sakatlığından dolayı acıması sonrasında gelişen olaylar kitabın konusunu oluşturur. Acımak, vicdan, şefkat ve merhamet eksenli bir eser olan *Vicdanın Sesi*'nde yazar bize, hayatta her konuda ölçülü olmamız gerektiği mesajını vererek haddinden fazla gösterilen merhametin, acımanın ve hayır demekte zorlanmanın büyük trajedilere yol açabileceğini anlatır. Bu merhametin nasıl sonuçlar doğuracağını yazar *Binbir Gece Masalları*'nda yer alan şu hikâye ile destekler. Hikâyede kayışayaklılar ismen zikredilmese de bu varlıkların hikâyesi olduğu gibi anlatılır. Bu alıntılamaıyı metinlerarasılık bağlamında değerlendirmek de mümkündür.

"...Yolun kenarında felçli bir ihtiyarın yattığını gören o genç adamın tuhaf masalına rastlamıştım. "Felçli" kelimesi zihnimde ani bir çağrışım yaparak içimi parçalamış ve alev gibi yüreğimi yakmıştı. Masalda felçli bir ihtiyar, genç birine yürüyemediğini söyler ve delikanlıdan kendisini sırtlayıp istediği yere götürmesini ister. Genç adam merhametlidir ve yardım etmek üzere eğilir ve ihtiyarı sırtına alır.

Görünüşte çaresiz bir ihtiyar olan aslında kötü bir ruhlu alçak bir büyücüdür. Daha genç adamın omuzlarına oturur oturmaz kılı çiplak uyluk kemikleriyle delikanlının gırtlakını sikar. Delikanlı ne yaparsa yapsın büyücüyü silkeleyip omzundan atamaz. Kendisine yardım eden genci hiç acımadan binek hayvanı olarak kullanır. Bu acımasız büyücü merhametli delikanlının dinlenmesine bile izin vermez, kamçılar da kamçılar... Genç adam acıdan kıvransa da sırtındaki büyücüyü nereye isterse götürmek zorundadır

ve artık kendi iradesini yitirmiştir. Şimdi bir binek hayvanıdır, sefil büyücünün kölesi olmuştur...” (Ünlü, 2020, s. 162).

2.1.2. İnsan yüzlü balıklar:

Hikâyenin öne çıkan kahramanlarından olan Gencur, gemisinin parçalanması sonrası üç gün üç gece tahta üstünde yüzerek canını zor kurtarır. Karaya çıkmış olduğu adada bir ağacın üstünden gece yarısı yıldızlardan daha çok sayıdaki insan yüzlü balığın denizden çıkıp yemek yediğine, oynadığına ve sabah olunca tekrar denize girip yüzdüğüne şahit olur:

nāgāh deñizden bir ğavgā ğalebe ğopdı dün ^[5] bucuğında deñizden ādem şüretlü balıklar çıkdı kim ^[6] ilduza sağış var anlara yok Gencūr ol balıkları ^[7] görüp key ‘acebledi ol balıklar deñizden çıkup ^[8] gelüp oynadılar yidiler içdiler tā şabāħa degin ^[9] şabāħ olucağ yine deñize girüp gittiler.

2.1.3. İfritler

Gencur’un Fağfurşah’tan haber alması durumunda iyileşeceğini öğrenen Mah-ı Ruhsar ifritlerini çağırıp Fağfurşah’tan haber getirene mülkündeki Hurrem-diyar’ı muştuluk olarak vereceğini vaat eder:

Firüz-rāy perrende ‘ifritlere ^[5] buyurdu kim uçun cezireleri ve girdābları ve yaşı ^[6] ve kuruyı gezün arañ isteñ ola kim Fağfūr’dan ^[7] bir nişān getüresiz her kankıñuz kim Fağfūr’dan haber ^[8] getüre Kūh-ı Kāf’da kim Hurrem-diyār ceziresi kim vardur ^[9] niçe sultānlar kim aña hasret oldılar ellerine girmedi [112b] ^[1] her kim ki andan haber getüre ol cezire’i müjdegāni ^[2] aña vireyin didi çünkim ‘ifritler bunu işittiler.

Gencur, Mah-ı Ruhsar’ın hasta olduğunu işitince *Onsuz dünyada benim yaşamamın anlamı yok!* diyerek kendini hançerlemek ister. Orada bulunan ifritlerden bir tanesi buna engel olur:

[107a] Gencūr bunu işidüp ^[3] gerçek şanup zār zār ağladı eyitti kim çünkim ol ^[4] hasta oldu dünyāda ben niçün sağ yürüyem ve niçün ^[5] hāk-i pāy olmayam diyüp hançerin çeküp üstine ^[6] düşdi ol zamān anda bir ‘ifrit var-ıdı...

2.1.4. Si-murg

Hikâyede bir de kavga edenleri bir araya getirip barıştıran bütün sultanların tâbi olduğu, yaralarının iyileşmesi adına ab-ı hayat gibi düşünülen Ravzatü’l-Hayat suyuyla yıkanmalarını ve kendi yünlerini kullanmalarını söyleyen efsanevi kuş Simurg vardır. Eserde, Simurg’un bir kanadının doğuda, bir kanadının batıda olduğu, kanatlarından amberler saçıldığı, o uçtuğu zaman heybetinden diğer kuşların döküldüğü, o uçarken esen yelin kesildiği söylenir:

vaşf-ı Sī-murg ^[9] kaçan kim Sī-murg uça-y-ıdı bir kanadı maşırıkda ve bir kanadı [175b] ^[1] mağribde idi ve gün yüzi kabkara olur idi ve daħı ^[2] kanadlarından müşg-i ‘anber saçılır idi ve kanadlarınıñ ^[3] yılinden deñizler kaynar idi yiryüzinde taşı toprağı ^[4] şavırır idi ve daħı anuñ kanadlarınıñ heybetinden ^[5] kuşlar uçayor-ken yiryüzüne dökülürler idi ve daħı ^[6] yıl eserken anuñ kanadınıñ yılinden esmez olur idi ^[7] ve daħı temāmet Kūh-ı Kāf anuñ hükminde idi anuñ ^[8] vaşfi igen çokdur ammā biz

ihtisâr ittük Sî-murğ bunlara eyitti varîñ bunları bıñar-ı^[9] Ravzatü'l-Hayât'a iledüñ yunsunlar ve dahı bunlarıñ [177b]^[1] zañımların benüm yünüm ile süriñ zañımları hoş^[2] olsun didi.

2.2. Don değiştirme

Masallarda ve destanlarda karşılaşılan don değiştirme motifi genellikle bir şekil değiştirmedir. Mensur hikâyelerde şekil değiştirme, genelde kahramanın amacına ulaşabilmesi için kullandığı olağanüstü bir yetenektir (Sona, 2015, s. 232). *Fağfûr-nâme'*de Fağfurşah'ın Mâhperî'yi görüp âşık olduğunu anlatan bölümde kırk kuşun silkinerek peri kızına sonra tekrar kuşa dönüşmeleri anlatılır:

[14b]^[1] gördi kim kırk kuş ol havzuñ kenârına inüp^[2] kondılar kırkı dahı silkinüp kırk kızoğlan^[3] oldılar kim her birisi bedr olmuş aya beñzer ammâ^[4] aralarında bir müstesnâyî cihân bir güzel var kim^[5] ne gözler görmüş ve ne kulaklar işitmiş.

2.3. Tılsım

Tılsım kelimesi sihir ve büyü anlamındadır. Halk hikâyelerinde ve aşk mesnevilerinde gizli hazineler hep tılsımla korunmuştur ve bu tılsımı okunacak duaların bozacağı işlenmektedir. Vamık u Azra mesnevisinde Vamık peri arkadaşlarının başlarının deritte olduğunu öğrenip onlara yardım etmek için savaşa katılır. Gur'a karşı savaşırken ism-i azamın verdiği kuvvetle tüm tılsımları açar ve dostlarını kurtarır (Keskin, 2008, s. 21). Kâhir bin Sâm Dilâver adlı hikâyede bir ejderle karşılaşan Kâhir gürzle ona vurduğunda ejderin başı dağılır. Aslında vurduğu şey, ejder şeklinde bir tılsımdır ve Kâhir bu tılsımı bozar (Temiz, 2019, s. 125). Ejderhaların ya da yılanların tılsımlı hazineleri koruduğuna dair olan halk inancı mesnevilerde de işlenmiştir. Taşlıcalı Yahya'nın Şah u Geda adlı mesnevisinin 582. beyitinde bu durum şöyle geçmektedir:

Bir tılsım ile sarmaşup meselâ

Turur anda iki üç ejderhâ (Keskin, 2008, s. 552).

*Fağfûr-nâme'*de ise tılsım, insan görünümlüdür ve hareket edebilen nesnelere olarak karşımıza çıkar. Özellikle Kaytal'ın kalesi alındıktan sonra Fağfurşah ile Kadehnuş'un indikleri gizli bölümlerde Kadehnuş'un tılsımları bozan dualar ettiği görülür:

Ğadeh-nüş eyitti şehâ korkmağıl^[7] bu tılsımdur cânlu degüldür böyle dirken nâgâh ol^[8] tılsımuñ ağzından bir na'ra âvâzı peydâ oldı kim^[9] işidenler vehme düşdi Ğadeh-nüş ol tılsıma [60a]^[1] bir du'â okudı tılsım bâtil olup yüzünüñ üstine^[2] yıkıldı ol tılsımuñ ayağı altından üç anahtar^[3] çıkdı bunlar dahı tılsımdur cânlu^[4] kimesneler degüldür didi ve dahı eyitti benden artuğ^[5] kimesne bu tılsımları bozmağa başaramaz diyüp gine^[6] bir du'â okudı ol tılsımları dahı bozdı.

Yine *Fağfûr-nâme'*de dağ başında tek başına yaşayan Saffanperi, Gencur'a üzerinde bir dua yazılı metni verir ve üç gün üç gece bu duayı okumasını söyler. Bunu okuduğunda bir kişinin gelip onu Harut ve Marut'un yanına götüreceğini ve orada bir sevgendnâme okursa öğrenmek istediği şeye erişeceğini söyler. Gencur üç gün üç gece bu duayı okur. Bir kişi gelir ve beraberce yola düşerler. Bir sahraya vardıklarında

yanındaki kişi birden kaybolur. Tarif edilen yeri bulan Gencur, Harut ve Marut'un sallandırıldığı kuyuya gelir, kuyunun etrafında tütsüler yakar, sözleşme yeminini okuyarak istediği bilgileri kuyudaki meleklerden öğrenir:

[26b]^[4] *kıyunuñ içinde iki feriştehler vardur başları*^[5] *aşağa iki ayaklarından aşılp-tururlar ol*^[6] *feriştehlerüñ adına Hārūt ve Mārūt dirler*^[7] *kaçan kim sen ol kıyunuñ üstine varasın*^[8] *ve ol feriştehlere and virgil bu 'aziz şerif*^[9] *sevğendnâme'i anlaruñ üstine okutğıl... [28a]*^[1] *ol kıyu ağızında tırdı egilip kıyuya bakdı*^[2] *hem karañu ve hem ziyâde deriñ ol kıyunuñ üstinde*^[3] *oturdu gökcek buhūrlar dütsü eyledi dağı ol*^[4] *du'āyı ki öğrenmiş-idi.*

SONUÇ

Genel anlamda Anadolu Beylikleri döneminden başlayarak özellikle Fars edebiyatından yapılan çeviriler yoluyla Türk edebiyatına kazandırılan ikili aşk hikâyelerinin kahramanları değişse de konu ve konu akışının birbiriyle benzerlik gösterdiği ortadadır. Bu bağlamda kaleme alınan metinleri birbirinden bağımsız düşünmek doğru değildir. Fağfûrşâh ile Mâhperî hikâyesini konu alan *Fağfûr-nâme*'de, diğer aşk hikâyeleri Hüsrev ü Şîrîn, Salâmân u Absâl, Şem ü Pervâne, Hüsn ü Dil, Leylâ ile Mecnûn, Mihr ü Mâh, Hümâ vü Hümâyûn, Vâmık u Azrâ, Cihânşâh ile Şemsiyye, Seyfû'l-Mülûk ve Bedî'ü'l-Cemâl, Heft-Peyker'de olduğu gibi türlü türlü nimetlere sahip olup da çocuk özlemiyle yanan bir padişahın başından geçen maceralar anlatılır. Sade denilebilecek bir Türkçe ile kaleme alınan *Fağfûr-nâme*'de çocukların ergenlik dönemi ile girdikleri kendilerini arayış hikâyesinde onları kısıtlamayıp özellikle seyahat ve aşk ile kendilerini terbiye etmelerine fırsat verilmesi gerektiği bilgisi aralara serpiştirilen ilginç hikâyelerle okuyucuya anlatılmaya çalışılır.

Fağfûr-nâme yazıldığı dönem ve sahanın sosyolojik bakımdan kültür coğrafyamızdaki çeşitli inanç ve âdetlerin ritüelleriyle ilgili bizlere ipuçları vermektedir. Bunun yanında geçmişten günümüze kültür hayatında görülen değişme ve gelişmeler ile farklı kültürlerle etkileşimler hakkında da bizlere yorum yapabileceği fırsatı sunmaktadır. Eserde geçen başlıca kültürel öğeler ve olağanüstü unsurlar şunlardır: Turunç atma; âşık olma; mektuplaşma; rüya, saçı saçma; olağanüstü varlıklar, don değiştirme, tılsım.

Çalışmamızda kültürel unsurlar içerisinde yer alan turunç atma motifinde, sihir anlamına gelen *nirenc* kelimesinin yanlışlıkla turunç anlamındaki *narenc* kelimesi ile yazım ve telaffuz yakınlığına bağlı karıştırılması hususu tarihî metinlerden hareketle tarafımızca tespit edilmiştir. Mecazın halkın narazında hakikat kesbetmesine bağlı olarak aşk hikâyelerinde bu durum, sevgiliye *turunç atarak aşkı ilan etme* formuna evrilmiştir. Yine çalışmamızla olağanüstü varlıklardan olan kayışayaklıların kullanılmış olduğu edebî metinler dönem dönem verilerek edebiyatımızda bu varlıkların kullanım şekli ve kazandığı anlam ayrıntılı olarak ortaya konmuştur. Bu varlıkların adlandırılmasındaki çeşitlilik de yine edebî metinlerden hareketle sıralanmıştır. Kayışaldırılılar, kayışbacaklılar, düvalpalar, rudaypalar bizim tespit edebildiğimiz isimlendirmelerden birkaçıdır. Diğer edebî metinlerde bu olağanüstü varlıkların farklı adlarına tesadüf etmek mümkündür.

Tespit edilen diğer kültürel motifler de tarihî ve çağdaş metinlerdeki karşılıklarıyla ilgili yapılacak çalışmalara malzemeler sunmaktadır.

EXTENDED ABSTRACT

The manuscript about the story of Fağfûrşâh and Mâhperî begins, as in Hüsrev ü Şîrîn, Salâmân u Absâl, Şem ü Pervâne, Hüsn ü Dil, Leyla ile Mecnûn, Mihr ü Mâh, Hümâ vü Hümâyûn, Vâmık u Azrâ and Seyhül Beşâlâ, Cihân As in 'ü'l-Cemâl and Heft-Peyker, with a sultan who has all kinds of blessings but is burning with longing for children. In order to have children, he feeds the hungry, clothes the naked, welcomes travelers and has astrologers tell his fortunes. Eventually, the Chinese khan has a child named Fağfûrşâh, and this boy's falling in love with Mâhperî at the age of thirteen and the events that happened to him are told in a fluent and plain language. Fağfûr-nâme is interesting in terms of examples of cultural motifs as well as its theme. The work also gives us various clues about the period in which it was written and the sociological aspects of beliefs, customs and their applications: It is possible to find motifs in the story such as extraordinary beings, changing underpants, spells, hair loss, throwing citrus (as magic and declaration of love), love at first sight, falling in love by seeing a picture of the beloved, falling in love by hearing about the description of the beloved, correspondence and dreams. The only manuscript copy of Fağfûr-nâme available is registered in France Bibliotheque National No:406. In this study, these motifs identified in the manuscript were examined in terms of history, cultural and literature.

The fruit which we refer to in daily life with the words citrus, sour orange and orange appears as an important motif in our literature and cultural history. In our literature, orange, which is generally used as a means of analogy to the lover's limbs in terms of color and shape, is used as a treat in Yusuf u Züleyha mathnawî. It is seen that orange is frequently used by our divan poets as a kind of magic in poetry. It is also observed that orange is used as a means of declaring love to the beloved in our classical works. We encounter in two works that the citrus spell, which is called the love spell, assumes the form of throwing citrus in folk tales and love mathnawîs.

There are known to be motifs of love at first sight, falling in love by seeing a picture of the beloved, falling in love without seeing the beloved, and falling in love in a dream. All three of the motifs of falling in love, except for the motif of falling in love in a dream, are seen in Fağfûr-nâme.

It is possible to say that the motif of sending letters has an important place in love stories.

In our literature and cultural history, dream is seen as a door opening to the gates of the unseen, as was indicated by Prophet Muhammad. The dream motif we encounter in love stories is generally interpreted to indicate good news.

The motif of changing underpants, which is generally encountered in fairy tales and epics, is a shapeshift. Shapeshifting in prose stories is an extraordinary ability that the hero generally uses to achieve his goal.

The word spell means magic and sorcery. In folk tales and love mathnawis, hidden treasures are always described as protected by spells, and it is explained that the prayers to be read will destroy this spell.

The tradition of throwing rice/wheat/fruit “saçı”, which we encounter in love mathnawis and stories, is expressed with the words “saçu” and “nisâr” in Fağfür-nâme.

KAYNAKÇA

- Ahmed Nazif (1870). *Tercüme-i elfü leyleti ve leyle*. 3. İstanbul: Mekteb-i Muti'a-i Sanayi.
- Akgün, E. (2007). Şamanist Türk halklarında kurban sungusu ve kendisine kurban sunulan varlıklar. *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (2), 139-153.
- Aksan, D. (1996). *Türkçenin Sözcükvarlığı*. Ankara: Engin Yay.
- Aksoyak, İ. H. (2017). *Hikâye-i garibü'l-âsâr*. Ankara: KBY e-kitap.
- Aksoyak, İ. H. (2018). *Gelibolulu Mustafa Âlî dîvânı*. Ankara: KBY e-kitap.
- Argunşah, M. (1999). *Muhammed b. Mahmûd-i Şirvânî, tuhfe-i murâdî (İnceleme-Metin-Dizin)*. Ankara: TDK Yay.
- Atalay, B. (1999). *Divanü Lûgat-it Türk dizini*. Ankara: TDK Yay.
- Avşar, Z. (2017). *Revânî dîvânı*. Ankara: KBY e-kitap.
- Aydemir, Y. (2017). *Ravzî divanı*. Ankara: KBY e-kitap.
- Aytaç, A. (2017). *Aşkî ve Heft Peyker mesnevisi*. Ankara: KBY e-kitap.
- Ayverdi, İ. (2006). *Misalli büyük Türkçe sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Babür, Y. & Daşdemir, Ö. (2015). *Cihan Şah ile Şemsiyye hikâyesi*. Erzurum: Fenomen Yay.
- Başkan, G. (2007). *Manisa halk kütüphanesinde 45 hk. 5355 no'da kayıtlı Süruri çevirisi acaibü'l-mahlukat adlı eserin minyatürlerinin incelenmesi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Beydilli, C. (2003). *Türk mitolojisi ansiklopedik sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yay.
- Blocket, E. (2000). *Catalogue des manuscrits Turcs de la Bibliothèque Nationale I*. Paris: Bibliothèque Nationale 58, rue de Bichelieu, MDCCCXXXII.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı müellifleri*, III, 1333-1342, İstanbul.
- Bülbül Oğuz, B. (2014). *Süruri'nin Kitabü'l-acaibü'l-gara'ibi üzerine göstergebilimsel bir inceleme (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*. Celal Bayar Üniversitesi, Muğla.
- Clauson, S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth century Turkish*, Oxford Ü. Yay.
- Coşkun, N. (2009). *On altıncı yüzyıl ikili aşk mesnevilerinden şah u geda (Bursalı Rahmi), hüsn ü dil (Âhî), şem ü pervâne (Zâtî)'de tahkiye unsurları (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- Çelebi, İ. (1997). *Havas ilmi*. TDVİA, C 16, 517-521.
- Çelik, A. (2019). *Türk anlatı geleneğinde stereotipler (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*. Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Derman, S. (2009). *Mesnevilerde şehzadelerin resmi görüp âşık olma motifi. (Yüksek Lisans Tezi)*.
- Devellioğlu, F. (1996). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Direkci, B. (2019). *Tutinâme giriş-tenkitli metin-sözlük-tıpkıbasım*. Konya: Palet Yay.
- Duman, M. (2000). *Birgili Muhammed Efendi, vasiyyet-nâme*. İstanbul: R Yay.
- Duvarcı, A. (2005). Türklerde tabiat üstü varlıklar ve bunlarla ilgili kabuller, inanmalar, uygulamalar. *Bilig*, Kış /2005, 32, 125-144.
- Ece, S. (2002). *Manisalı Camii'nin Vamık u Azra Mesnevisi (İnceleme-Metin-Sadeleştirme)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Eliade, M. (2003). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi 1, taş devrinden elausis misteryalarına*, (çev. Ali Berktaş). İstanbul: Kabaıcı Yay.
- Eren, N. (2009). *Türkmen Gül-Senuber destanı. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. Ege Üniversitesi, İzmir.
- Erol, H. A. (2018). *Eski Türkçeden eski Anadolu Türkçesine anlam değişimleri*. Ankara: TDK Yay.
- Esir, H. A. (2017). *Lami Çelebi Ferad ile Şirin*. Ankara: KBY e-kitap.
- Gedizli, M. (2011). *Acaibü'l-mahlukat [200a-404a] (Giriş, transkripsiyonlu metin, dil- yazım özellikleri, dizin-sözlük)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kocaeli Üniversitesi.
- Gürgendereli, M. (2017). *Mostarlı Hasan Ziyâî divanı*. Ankara: KBY e-kitap.

- Helimoğlu Yavuz, M. (2009). *Diyarbakır efsaneleri*. Ankara: Eğiten Kitap.
- Horata, O. (1990). *Cemâlî hüma vü hümayun (gülşen-i uşşâk) inceleme-tenkitli metin* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- İşinsu Durmuş, T. & Canım, R. (2018). *Şevkî dîvânı*. Ankara: KBY e-kitap.
- İçli, A. (2015). Türk dilinde yazılmış mensur mihr ü mah hikâyesi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 4/3, 1055-1073.
- İnan, A. (1995). *Tarihte ve bugün şamanizm*. Ankara: TTK Yay.
- İsmail Hakkı Bursevî (2004). *Ferahu'r-rûh*, (Mustafa Utku, haz.). 5, İstanbul: Uludağ Yay.
- Kalkan, S. (2012). *Abdurrahmani'd-Darîr, tezkiretü's-salât (giriş-inceleme-metin-sözlük)* (Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Karahan, L. (1994). *Erzurumlu Dârîr, Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyhâ) (İnceleme-Metin-Dizin)*. Ankara: TDK Yay.
- Mustafa B. Şemsüddin Karahisarî. (1032). *Ahterî-i Kebîr*. İstanbul.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zünûn*, I-II, (Şerafettin-Yaltkaya & Kilisli Rıfat Bilge, Nşr.). İstanbul, 1360-1362/1941-1943.
- Kavruk, H. (1998). *Eski Türk edebiyatında mensûr hikâyeler*. İstanbul: MEB.
- Kaya, M. (2016). *Mensur tercüme-i iskendernâme inceleme- tenkitli metin* (Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi). Erzincan Üniversitesi, Erzincan.
- Keskin, F. (2008). *On altıncı yüzyıl ikili aşk mesnevilerinde tahkiye unsurları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- Köse, N. (1994). Türkmenistan'dan Gül Senüber hikâyesi. *Millî Folklor*, 3/21, 52-56.
- Kurtoğlu, O. (2009). Klasik Türk şiirinde saç geleneği. *Millî Folklor Dergisi*. 21/81, 89-99.
- Kutlar O. & Sabiha F. (2019). *Dîvân-ı İzzet ve Nigâr-nâme (Tezkire-i Nigârîye)*. Ankara: KBY e-kitap.
- Levend, A. S. (1967). Divan edebiyatında hikâye. *TDAY- Belleten*, 15, 71-117.
- Muallim Nacî. (1987). *Lugat-i Nâcî*. İstanbul.
- Onay, A. T. (2000). *Eski Türk edebiyatında mazmunlar ve izahı*. Ankara: Akçağ Yay.
- Ögel, B. (1991). *Türk kültür tarihine giriş 5*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Öner, N. (1956). Tanzimattan sonra Türkiye'de ilim ve mantık anlayışı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, 100-136.
- Önler, Z. (1990). *Celâlüddin Hızır (Hacı Paşa), müntahab-ı şifâ ı giriş-metin*. Ankara: TDK Yay.
- Özçelik, S. (2001). *Kitâbü'l-mühimmat*. Ankara: AKMY.
- Özkan, M. (1993). *Mahmûd bin Kâdî-i Manyas, gülîstan tercümesi (giriş-inceleme-metin-sözlük)*. Ankara: TDK Yay.
- Öztürk, M. (2009). *Lamii Çelebi'nin Veyse ü Ramin mesnevisi inceleme metin sadeleştirme* (Basılmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Redhouse, S. J. W. (1996). *A Turkish and English lexicon*. Beirut.
- Sarıkaya, B. (2019). *Tercüme-i acâ'ibü'l-mahlûkât*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay.
- Schimmel, A. (2011). *Sayıların gizemi*. İstanbul: Kabcacı Yay.
- Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî. (2017). *El-Mîzân Fî Tefsîri'l-Kur'ân*. (Vahdettin İnce, Çev.). 1/369, İstanbul: Kevser Yay.
- Sona, İ. (2015). Klasik Türk edebiyatı mensur hikâyelerindeki olağanüstü unsurlara bir bakış. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/37, 228-233.
- Steingass, F. (1998). *Persian-English dictionary*. Beirut.
- Şahin, M. (2015). *Eski Türk edebiyatına mensur Yûsuf u Züleyhâ hikâyeleri ve Muhammed b. İbrahim'in Yûsuf u Züleyhâ'sı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Yıldırım Bayezid Üniversitesi, Ankara.

- Şemseddin Sami. (2020). *Kâmûs-ı Türkî*. (haz. DUYAR, H. & GÜLMEZ, M.), Konya: Palet Yay.
- Şenocak, E. (2016). Halk anlatı ve inanışlarında mitolojik bir meyve: nar. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 4/8, 228-251.
- Taş, İ. (2017). *Şeyyad Hamza Yusuf ve Zeliha*. Ankara: KBY e-kitap.
- Taşkın, G. (2009). *Çorlulu Zarîfî divanı: inceleme-edisyon kritikli metin* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Temiz, B. (2019). *Hikâye-i kâhir bin sâml dilâver (inceleme- transkripsiyonlu metin-dizin)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mimar Sinan Üniversitesi, İstanbul.
- Tezcan, N. (2015). Anadolu'da adab'ın kurucusu olarak Ahmedi ve Gülşah Mesnevisi. *Çekirge Budu Festschrift in honor of Robert Dankoff*, 437-455. Harvard Üniversitesi Yay.
- Tulum, M. (2011). *17. yüzyıl Türkçesi ve söz varlığı*. Ankara: TDK Yay.
- Turan, A. B. (2020). *Türk canavarları sözlüğü*. İstanbul: Gerekli Kitaplar Yay.
- Turhan, V. N. (1995). *Zarîfî ve mühr ü mâh mesnevisinin tenkidli metni ile incelemesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Türkdoğan, M. G. (2011). *Klasik Türk edebiyatında Yusuf u Züleyha mesnevileri üzerine mukayeseli bir çalışma*. Ankara: KBY e-kitap.
- Üst, S. (2018). *Edirneli Nazmî divânı*. Ankara: KBY e-kitap.
- Yastı, M. & Direkci, B. & Gülmez, M. & Duyar, H. (2020). *Fağfûr-nâme inceleme-metin-sözlük-ekler dizini-tıpkıbasım*. Konya: Palet Yay.
- Yazıcı, H. (1998). Hikâye. *TDV İslam ansiklopedisi*. İstanbul, 17, 479-485.
- YAZICI, N. (2005). *Tursun Fakı'nın cumhurnâme adlı eserinin metni ve incelemesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Yıldırım, F. (2014). *Kâşgar ve Yarkend ağzı sözlüğü*. Ankara: TDK Yay.
- Yıldız, A. (2008). *Türk edebiyatında Varka ve Gülşah mesnevileri ve Mustafa Çelebi'nin Varka ve Gülşah mesnevisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Zweig, S. (2020). *Vicdanın sesi* (çev. Selçuk Ünlü), Konya: Palet Yay.

18 - 19. YÜZYILA AİT BİR ATASÖZLERİ MECMUASI: RİSÂLE-İ ĐURÛB-I EMSÂL

A MEDJMUA (COLLECTION) OF PROVERBS FROM THE 18TH-19TH CENTURY: RISÂLE-I ĐURÛB-I EMSÂL

Sedat BALLYEMEZ*

Elif Gizem KARAOĞLU**

Anahtar Kelimeler
Atasözü, Osmanlı Türkçesi, Đurûb-ı
Emsâl, Türk Atasözleri

Keywords
Proverb, Ottoman Turkish, Đurûb-ı
Emsâl, Turkish Proverbs

Öz

Atasözleri, duygu ve düşünceleri etkili şekilde aktarmaya yarayan kalıp sözlerdir. Yerinde kullanılmış bir atasözü, anlatımı güçlü ve inandırıcı kılmaktadır. Türkçenin ilk metinlerinden itibaren atasözlerinin varlığı bilinmektedir. Atasözlerinin mecmualarda bir araya getirilmesinin tarihi ise Eski Anadolu Türkçesi dönemine dek uzanmaktadır. Atasözleri mecmualarının özellikle 16. yüzyıldan itibaren arttığı görülmektedir. Türk atasözlerini içeren çok sayıda mecmuanın transkripsiyonlu metinleri; makale, kitap veya bildiri olarak yayımlanmıştır. Bunun yanında henüz transkribe edilmeyen atasözü mecmuaları da vardır. Almanya Milli Kütüphanesinde "Ms.or.quart 1502" numarası ile kayıtlı olan bir yazmanın 66b-93a sayfaları arasında bulunan atasözleri mecmuası da bugüne kadar transkribe edilmeyen mecmualardan biridir. Bu makalede, ilgili mecmuadaki atasözleri transkribe edilecek ve metinle ilgili önemli görülen bazı açıklamalar verilecektir. Böylece Türk atasözleri külliyatına yeni bir metin kazandırılacaktır.

Abstract

Proverbs are phrases that serve to effectively convey emotions and thoughts. A used proverb on the spot makes the narrative powerful and believable. The existence of proverbs is known since the first texts of Turkish. The history of bringing together proverbs as a medjmua goes back to the period of Old Anatolian Turkish. It is seen that the medjmuas of proverb has increased especially since the 16th century. Transcribed texts of numerous medjmuas containing Turkish proverbs have been published as articles, books, or papers. In addition, there are medjmuas of proverb that have not yet been transcribed. The medjmua of proverbs found between pages 66b-93a of a manuscript registered to the National Library of Germany with the number "Ms.or.quart 1502" is one of the medjmuas that have not been transcribed until today. In this article, proverbs in the relevant medjmua will be transcribed and some important explanations will be given related to the text. Thus, a new text will be added to the corpus of Turkish proverbs.

* Doç. Dr., Bartın Üniversitesi
Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal
Bilimler Eğitimi Bölümü
sedatbalyemez@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5908-9690
Bartın/TÜRKİYE

** Öğr. Gör., Karabük Üniversitesi
Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu
elifkaraoglu@karabuk.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9144-4229
Karabük/TÜRKİYE

Gönderim Tarihi: 14/03/2021

Kabul Tarihi: 23/06/2021

GİRİŞ

Bir toplumun deneyimlerinin ortak ürünü olan atasözleri, Türk halk edebiyatının “konuşmalık tür”leri içinde yer alır. Atasözleri anonim ürünler içinde yer alır ancak her atasözünün başlangıçta bir yaratıcısı vardır, daha sonra yaratıcılarıyla bağlarını kaybedip anonimleşirler (Çobanoğlu, 2012, s. 78). Toplum içinde yaşayan bireylerin uyması gereken genel kuralları içeren, bireylere nasihat veren atasözleri bu yönleriyle içinden çıktığı toplumun zihniyetini de yansıtır. Şinasî (1870, s. 2) atasözlerinin bu özelliğini “lisanından sâdır olduğu bir milletin mahiyyet-i efkârına dalâlet eder” sözleriyle açıklar. Veled Çelebi de (1936, s. 3), Türk’ü anlamak için tarihten, şiirlerden, eserlerden çok atasözlerine bakmak gerektiğini söyleyerek atasözleri ile toplum zihniyeti arasındaki ilişkiyi vurgulamış olur.

Çobanoğlu (2012, s. 78) atasözlerini herhangi bir fikri ya da hükümü, onaylamak veya eleştirmek için kullanılan meşruiyeti onaylanmış en uygun araç olarak nitelendirir ve atasözlerinin en büyük işlevinin de bu olduğunu söyler. Az sözle çok şey anlatmanın en kolay yolu olan atasözleri, hemen her dönemde ve herkes tarafından sıkça başvurulan anlatım aracı olmuştur. Atasözlerinin ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı hakkında kesin hükümlere varmak güç olmakla birlikte bu sözlerin tarihini, kişiler arası iletişimin başlangıcına kadar götürmek mümkün olabilir. Geçmişteki atasözlerinin izi ancak yazılı metinlerle sürülebilmektedir. Türk atasözlerinin ilk örneklerine, Türkçenin eski metinlerinden olan Göktürk metinlerinde rastlanır. Ercilasun’a göre (2020, s. 52) Tonyukuk bengu taşında atasözü niteliği gösteren iki söz vardır. Yazılı metinler çeşitlendikçe tespit edilen atasözü sayısı da artmaktadır. Nitekim Divânu Lugâti’t-Türk’teki atasözü sayısı 266’dır (Ercilasun, 2020, s. 23), Kutadgu Bilig’de 205 atasözü (Üstüner, 1989, s. 20) tespit edilmiştir.

Türk atasözlerinin derlenmesi amacıyla geçmişten günümüze çok sayıda çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Bu derleme çalışmalarının tamamı hakkında ayrıntılı bilgi vermek eldeki bu makalenin hacmini arttıracığı için en önemlileri hakkında bazı kısa bilgiler vermekle yetinilecektir. Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu 3543 numaralı Teshil adlı tıp metninin sonuna eklenmiş olan Kitab-ı Atalar adlı bölüm, Anadolu sahasındaki atasözlerini derleme çalışmalarının ilki olarak kabul edilir ki bu atasözlerinin derlenme tarihi 1480-1481’dir. Derlemenin iki farklı nüshasındaki toplam atasözü sayısı 781’dir (Böler, 2017). 15-16. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen bir Oğuznâme de çok sayıda atasözü içermektedir. Bu Oğuznâme’nin Berlin nüshasında 1864, Petersburg nüshasında ise 1863 söz vardır (Bayat, 2003). 1640’taki bir yazmada Nasrettin Hoca hikâyeleri ile birlikte yer alan Hâzâ Durûb-ı Emsâl adlı atasözleri kitapçığında 545 söz (atasözü, deyim, ifade kalıbı) tespit edilmiştir (Ceyhan, 2011b). Müstakimzade Süleyman Sadeddin Efendi tarafından 18. yüzyılda hazırlanan Hurûf ile Müretteb Durûb-ı Emsâl adlı derlemede 449 atasözü ve deyim bir araya getirilmiştir (Yılmaz, 1999). Atasözü derlemelerinin diğer önemli bir örneği de Şinasî’nin Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye’sidir. Bu eserin 1863’teki ilk baskısında 1500 atasözü ve deyim vardır. Ebuzyiya’nın da katkısıyla 1885’te yapılan üçüncü baskısında ise bu sayı 4004’e yükselmiştir (Beyzadeoğlu, 2003, s. 5). Ahmet Vefik Paşa’nın önce Atalar Sözü-Türkî Durûb-ı Emsâl daha sonra ise Müntehabât-ı

Durûb-i Emsâl-Atalar Sözü adıyla yayımladığı atasözleri derlemesi de Tanzimat döneminin önemli çalışmaları arasında yer alır. Bu derlemede 5000'e yakın atasözü ve deyim vardır (Akün, 1989). 1818'de Hâlis Efendi tarafından hazırlanan Turfetü'l-Emsâl adlı eser, atasözü derlemeleri geleneği içinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu eserin o zamana kadar hazırlanan derlemelerden en büyük farkı, atasözlerinin şerhlerini de içermesidir. Hâlis Efendi, Tosya bölgesinden derlediği 76 atasözünü şerh etmiştir. Bu atasözlerini şerh ederken de ayet, hadis, atasözü, deyim gibi farklı sözler de kullanmıştır. Böylece eserde toplam 128 atasözü ve 60 deyim tanıklanmıştır (Arslan, 2019, s. 28).

Atasözü derlemeleri konusunda Batılı araştırmacıların, gezginlerin çalışmaları da önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle 15. yüzyıldan sonra Batı toplumlarında Osmanlı toplumuna ve Türkçeye özel bir ilgi oluşmuştur. Osmanlı topraklarına gelen Batılı ziyaretçiler, kendi halklarına Türkleri tanıtmak ve Türkçe öğretmek için çok sayıda eser vermişlerdir. Bu eserlerin içinde Türk atasözlerine de yer verilmiştir. Beytullah Bekar (2019), 16-19. yüzyıl arasında Batılılar tarafından yazılan 25 eseri tarayarak 4200'den fazla atasözü listelemiştir.

Osmanlı Türkçesi döneminde hazırlanan atasözü mecmualarının birçoğunun transkripsiyonlu metinleri; kitap, bildiri veya makale olarak yayımlanmıştır. Henüz transkribe edilmeyen metinler olduğu gibi kataloglanmamış, keşfedilmemiş yazma eserlerin olduğunu söylemek de mümkündür. Bugün Türk dünyasının değişik bölgelerinde halk ağzında yaşayan ancak yazıya geçirilmemiş atasözleri de olabilir. Türk atasözlerinin tamamını içerecek derlem, veri tabanı, sözlük gibi ürünlerin hazırlanabilmesi için mümkün oldukça bütün atasözlerinin tespit edilip gün yüzüne çıkarılması gerekmektedir. Eldeki bu çalışmada Almanya Milli Kütüphanesinde (Staatsbibliothek) "Ms.or.quart 1502" numarası ile kayıtlı olan ve bugüne kadar kısa bir tanıtma dışında herhangi bir yayına konu olmayan Risâle-i Durûb-ı Emsâl adlı atasözleri mecmuası ele alınacaktır. Mecmuadaki atasözleri transkribe edilecek ve metinle ilgili önemli görülen bazı açıklamalar verilecektir. Böylece Türk atasözleri külliyyatına yeni bir metin kazandırılacaktır. Yazmadaki atasözleri; Kitab-ı Atalar (İzbudak 1936), Güvahî'nin Pend-nâme'si (Hengirmen 1983) ve Ömer Asım Aksoy'un (1988) sözlüğünde yer alan atasözleri ile karşılaştırılacak ve yazmada olup da sıralanan bu çalışmalarda olmayan atasözleri tespit edilecektir.

YAZMA HAKKINDA

Yukarıda da belirtildiği üzere bu çalışmaya konu olan atasözlerinin bulunduğu eser, Almanya Milli Kütüphanesinde (Staatsbibliothek) "Ms.or.quart 1502" numarası ile kayıtlıdır. Yazmayı bilim dünyasına tanıtan tek araştırmacı, Adem Ceyhan'dır. Ceyhan (2011a), atasözleri ile ilgili çeşitli eserleri tanıttığı çalışmasında Risâle-i Durûb-ı Emsâl hakkında da bazı bilgiler vermiştir. Ceyhan'ın açıklamalarına göre Risâle-i Durûb-ı Emsâl, müstakil bir yazma olmayıp değişik metinlerden oluşan bir yazmanın 66b-93a sayfaları arasında yer almaktadır.

Yazmanın atasözleri bölümünde her sayfada 13 satır vardır ancak birçok sayfa yarım bırakılmıştır. 90b tamamen boştur. Yazma ile ilgili diğer önemli bir özellik de

sayfalardaki boşluklara ve sayfa kenarlarına sonradan çok sayıda atasözü eklenmiş olmasıdır. Asıl metin okunaklı nesih hattıyla yazılmıştır; sonradan eklenen sözler ise okunması güç rik'a hattıyla ve oldukça düzensiz bir biçimde -bazen sayfa ters tutularak- yazılmıştır. Asıl metinde atasözleri arasında ayırıcı işaret varken sonradan eklenen sözlerde atasözünün nerede başlayıp nerede bittiğine ilişkin bir işaret yoktur.

Risâle-i Durûb-ı Emsâl'deki atasözlerinin kim tarafından ne zaman derlendiğine ilişkin herhangi bir bilgi yoktur. Ceyhan (2011a), yazmadaki yazarı belli olan metinlerden hareket ederek bu atasözlerinin 18. veya 19. yüzyılda derlenmiş olduğunu kabul eder. Sayfa boşluklarına eklenen sözlerin de kim tarafından ne zaman eklendiği belli değildir.

Yazmanın tam metni, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesinden (Microfilm No: 03764-002) temin edilmiştir.


METİN VE YÖNTEM


Çalışmada öncelikle mecmuadaki atasözleri transkribe edilmiştir. Transkribe edilen atasözleri -metni sonradan inceleyecek kullanıcılara kolaylık sağlaması amacıyla- günümüz alfabesine göre alfabetik olarak sıralanmış ve her atasözünden sonra sayfa numarası verilmiştir. Yukarıda da belirtildiği üzere sayfa boşluklarına farklı bir hat ile çok sayıda atasözü eklenmiştir. Eklenen atasözlerinin derleyici tarafından mı yoksa başkası tarafından mı eklendiği, eklemenin zamanı belli değildir. Transkribe edilmiş metin oluşturulurken bu durumun gösterilmemesi, ileride yapılması muhtemel karşılaştırmalı çalışmalar için yanıltıcı bir durum ortaya çıkarabilecektir. Bu nedenle, transkribe edilmiş metin verilirken normal metindeki atasözleri ile sonradan eklenen atasözlerini birbirinden ayıran bir işaretleme yöntemi kullanılmıştır. Normal metindeki atasözleri için [67a], [67b] şeklinde sadece sayfa numarası yazılmış; sayfa kenarlarına ve boşluklara eklenmiş atasözleri içinse [67a-ek], [67b-ek] şeklinde bir gösterim tercih edilmiştir. Bu gösterim, transkribe edilmiş metni yazmadan kontrol etme gereği duyanlar için de bir kolaylık sağlamıştır. Metindeki bazı sözler, italik yazılmıştır. Bu sözler; Kitab-ı Atalar (İzbudak 1936), Güvahî'nin Pend-nâme'si (Hengirmen 1983) ve Ömer Asım Aksoy'un (1988) sözlüğü gibi önemli derlemelerin üçünde de yer almayan sözlerdir.

Okunamayan kelimelerin yerine köşeli parantez içinde üç nokta [...] konulmuştur. Silinen kelimeler için [silinmiş] yazılmıştır. Okunuşunda tereddüde düşülen kelimeler (?) ile işaretlenmiştir. Bazı atasözlerinde bütün kelimelerin okunmasına rağmen kelimeler arasında bir anlam ilişkisi kurulamamıştır, böyle atasözlerinin sonuna da (?) işareti konulmuştur. Müstensih tarafından yazılması unutulmuş bazı harfler, köşeli ayraç içinde metne eklenmiştir. Atasözlerinde çok sayıda argo sözcük tespit edilmiştir. Bu sözcüklerdeki bazı ünlüler yazılmayarak yerine nokta (.) konulmuştur. İmlâsı açık olan eklerde metne sadık kalınmış, harfle gösterilmeyen eklerin yazımında Kartallıoğlu'nun (2011) verdiği uyum oranlarına göre hareket edilmiştir. Büyük harflerin kullanımı, gerekli durumlarda uygun noktalama işareti konulması, da/de bağlacı ve soru ekinin ayrı yazılması gibi tasarruflar araştırmacılara aittir.

Risāle-i Dürûb-ı Emsâl

<ul style="list-style-type: none"> • <i>.mî bulmuş da kılmı sorar. [69b-ek]</i> • 'Abâ altında er yatur. [84b-ek] • 'Abâci kebeci sen neci? [84a-ek] • 'Acele cimâ 'ın çocuğı p.ç olur. [84b-ek] • 'Acele ile olan işe şeytân karışur. [84b-ek] • 'Acem kılıcı gibi iki tarafı keser. [84b-ek] • 'Acemî na'lband gāvur eşeginde öğrenür. [84b-ek] • Acı acıyı, şu şancıyı... [66b-ek] • Acı bādincâmı kırağı çalmaz. [69b-ek] • Aç¹ ile eceli gelen söyleşür. [68b] • Aç² it, fırın tamını deler. [68a-ek] • Aç, karındaşın olursa da kaç. [67a] • Aç³ kulağım dinc kulağım. [67b-ek] • Aç ne bilür tok hâlimden? [69a] • Ağaçdan maşa 'Arab'dan paşa olmaz. [68a-ek] • Ağır başınca yenli(?) kalkar. [69b] • Ağır işin kalfası olmaz. [69b] • Ağır otur begli kalk. [68a-ek] • Ağır taş yerinden ayrılmaz. [67a-ek] • Ağlamayan çocuğa meme vermezler. [66b-ek] • Ah ğaribe vah ğaribe, gelen geçen kor ğaribe. [69a] • Ahmağa söz anlatmak, deveyi hendekden atlatmağa benzer. [69b-ek] • Ahmağa söz söyleme, komşu kapısı çalındı zann eder. [68b-ek] • Ahşamın hayrından sabahın şerri yegdir. [68b] • Ak akçe kara gün içündür. [68b] • Ak g.t kara g.t geçid başında bellü olur. [69a] • Ak koyunu gören içi tolu yağ şanur. [69a] • Ak koyunun pamuk bazarına zararı olur. [67a-ek] • Akacak kan tamarda tırmaz. [66b] • Akçe akçeyi kazanur. [66b] • Akçeyi devirdiñ mi anayı kızdan ayırır. [68b] • Akçeyi eyüye vër. [68b] • Akçeyi vëren çalar düdüğü. [68b] • 'Akıbet hasudı hased öldürür. [84a] • 'Akıl başdadır yaşda degil. [84a-ek] • 'Akıl olmayınca kırı kafa ne yapsun? [84b-ek] • 'Akılsız başın zahmetin ayak çeker. [84b-ek] • 'Akılsız başın zahmetini ayak çeker. [84a-ek] • 'Akılsız dostdan 'akıllı düşman yegdir. [84a] • Akın adı karanın dadı [68b] • Akmazsa tamlar. [69b] • Al s.kinden ur dīvāra. [67b] 	<ul style="list-style-type: none"> • Aç tavuk kendüyi arpa anbarında şanur. [69a] • Aç tilkü kendüsin kümesde görür. [68a-ek] • Adam adamdan korkmaz hâtur şayar. [68b-ek] • Adam olan kişi işini bilür, aşını bilür, eşini bilür. [69a-ek] • Adamağla mal tükenmez. [66b-ek] • Adamın küçügi olmadan hayvânın büyügi olmağ yegdir. [69a] • 'Āferin ey murğ-ı āb derviş rā şādān koni [69b-ek] • 'Āferin ey şu kuşu sen eylediñ bu işi sevindirdiñ ğarib derviş. [69b-ek] • 'Āfiyet olsun dëyincede denizi içer. [84b-ek] • Ağaç fidān iken egilür. [66b-ek] • 'Ālime hilād lāzım seniñ olmañ ne lāzım? [84a] • Allah vërdiği zamān kimin oğlu kimin kıızı dëmez. [69a-ek] • Alma şarı şatma şarı. [68a] • Altmışında saz öğrenüp de sekseninde mi çalmalı? [69a-ek] • Altun kapulu gümüş kapuluya muhtāc olur. [66b-ek] • Amān dileylene ölüm olmaz. [67b-ek] • Amasya'nın bardağı, biri olmazsa biri dağı. [67a-ek] • Amasya'nın¹⁶ bardağı biri olmazsa bir dağı. [79b] • Ana hakkı Tanrı hakkı. [66b] • Ana yigidiñ kalkanıdır. [68b] • Anasın gör kızın al kenārın gör bezin al. [69a] • Anlayana bir, anlamayana biñ söyle. [67b-ek] • Anlayana sıorisinek sazdır dinlemeyene tabl ve surna azdır. [68b-ek] • 'Arab devesi gibi havıdını yer. [84b-ek] • 'Arab eli öpmek ile ağız kıararmaz. [84b-ek] • 'Arab seni alayım mı, sen bilürsin ya kaçarsan ben bilürem. [84a] • 'Araba kırılınca yol gösterici çok olur. [84a] • 'Arabın yağı çok olunca s.kine t.şagına sürer. [84b-ek] • Aramızdan kara kedi geçdi. [69b-ek] • Arayan belāsını da bulur, Mevlāsını da bulur. [67b-ek] • Arayan bulur Mevlāsını. [69b] • Arayıcı yër kötegi. [68a] • 'Arefe günü yalan söyliyən bayrām günü yüzi kara olur. [84a] • Arı baldan kaçmaz. [68b-ek] • 'Ārif isen bir gül yeter kıokmağa, hoyrāt isen gir
---	--

1 Yazmada cim ile 

2 Yazmada cim ile 

3 "Aç" ve "dinç" kelimeleri yazmada cim ile  

16 Yazmada önce "Siroz'un" yazılmış daha sonra üzerine "Amasya'nın" yazılmıştır.


<ul style="list-style-type: none"> • <i>Alacağı alamayan vereceğin verezmez.</i> [66b] • <i>Alan şatan uyuz olsun.</i> [66b] • <i>Alan şatandan umar.</i> [66b-ek] • <i>Alan şatandan umar.</i> [67a-ek] • <i>Alan şatandan umar.</i> [68a-ek] • <i>Alan şatandan umar.</i> [69b] • <i>Alan yok şatanın anasını.</i> [66b-ek] • <i>Alan yok şatanın annesini.</i> [68a-ek] • <i>Alçacak eşege herkes biner.</i> [69b] • <i>Alçak eşege binmesi kolay olur.</i> [69b-ek] • <i>Alışmayan g.tde ton tırmaz.</i> [67b-ek] • <i>Alışmış kudurmuşdan beterdür.</i> [68a-ek] • <i>Aşlın inkâr eden haramzâdedir.</i> [69a] • <i>Aşmada koruk sözde duruk.</i> [68b] • <i>Aşağı tükürsem şakalım yukarı tükürsem bıyığım.</i> [69a-ek] • <i>‘Aşığa Bağdād uzak degül.</i> [84b-ek] • <i>‘Aşık ‘ālemi kör şanur etrafını dīvār.</i> [84b-ek] • <i>Aşını yalnız yeyen dikenini(?) dişiyle kaldırr.</i> [68a-ek] • <i>At alan Üsküdar’ı geçdi.</i> [68a] • <i>At alan tağı aşar.</i> [69a-ek] • <i>At binenin kılıc kuşananın.</i> [68b] • <i>At bulunur meydān bulunmaz.</i> [68b] • <i>At depreşür eşek ölür.</i> [66b] • <i>Ateş düşdüğü yeri yakar.</i> [68a] • <i>Ateş ile penbenin oyunu olmaz.</i> [66b] • <i>Ateş olsa cirmi kadar yer yakar.</i> [68a-ek] • <i>‘Āteş yandığı yerde tüter.</i> [68b-ek] • <i>Atılan ok gerü dönmez.</i> [66b] • <i>Atın eyüsüne adamın yigitine yer olmaz.</i> [67b-ek] • <i>Atın ürkegi yigidin korkağı.</i> [66b] • <i>Atlar tepişince eşekler ayak altında alur.</i> [67b-ek] • <i>Atta karın, yigitden burun.</i> [68b] • <i>Av uranın değil bulanındır.</i> [67b-ek] • <i>‘Avrat himmeti başa, ana himmeti tağa taşa.</i> [84a] • <i>‘Avrata inan yokdur.</i> [84a] • <i>‘Avratda vefā olmaz.</i> [84a] • <i>‘Avratın onda bir sözünü tut.</i> [84a] • <i>Ay aydın, hesāb belli.</i> [68a] • <i>‘Aybsız yār isteyen yārsız kalmış.</i> [84a] • <i>Ayı görmediğe bayram eylemez.</i> [66b-ek] • <i>Ayu kazana ş.çdı.</i> [69b-ek] • <i>Ayuya talandırmadan kendini ormanı tolaşan yegdir.</i> [66b-ek] • <i>Ayuyı firuna atmışlar da yavrusunu ayağı altına almış.</i> [68b-ek] • <i>Ayvaz kasab hep bir hesāb.</i> [66b-ek] • <i>Az tama ‘ çok ziyān getürür.</i> [67a-ek] 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>bağçeye yıkmağa</i> [84a-ek] • <i>‘Ārif olan anılasun şağır olan dinlesün(?)</i> [84a-ek] • <i>‘Ārife ta‘rif olmaz.</i> [84a-ek] • <i>‘Āriyet ata binen tiz iner.</i> [84a-ek] • <i>‘Āriyet ata binen tiz iner.</i> [68b] • <i>‘Ārlı köpek tüyünü geç atar.</i> [84a-ek] • <i>‘Ārsızdan¹⁷ ‘ırzını şatun al.</i> [84a] • <i>‘Ārsızın yüzüne tükürmişler yā Rabbi şükür yağmur yağıyor demiş.</i> [84b-ek] • <i>Asıl azmaz soy güder.</i> [66b-ek] • <i>Aşıl azmaz soy koğar.</i> [69a] • <i>Aşılırsañ frengi sicimiyle aşıl.</i> [68b-ek] • <i>Baba oğla bir bağ vermiş oğul babaya bir şalkım üzüm vermemiş.</i> [71a] • <i>Bād-ı havā etin¹⁸ aşı tatlı olur.</i> [70b-ek] • <i>Bād-ı havā sirke baldan tatludur.</i> [70b-ek] • <i>Bağ üzüksüz yağışmaz.</i> [70b] • <i>Bağa var iz ile üzüm yimege yüz ile.</i> [71a] • <i>Bağa var izin olsun üzüm yemege yüzün olsun.</i> [71a-ek] • <i>Baht olmayacak başda ne uruda biter ne yaşda.</i> [71a] • <i>Bahtsız hācıyı deve üzerinde yılan şokar.</i> [71b-ek] • <i>Bakan göze bağ olmaz.</i> [70b-ek] • <i>Bal bal demekle ağız tatlı olmaz.</i> [70b] • <i>Bal dökseñ yalanur.</i> [70b-ek] • <i>Bal tutan parmak yalar.</i> [70b] • <i>Balı olan bal yemez mi?</i> [70b] • <i>Balık başdan okar.</i> [71a] • <i>Balık demiş ki lakırdım okdur ammā ağızım şu oludur.</i> [71b-ek] • <i>Balık kavağa ıkarsa.</i> [71a-ek] • <i>Balık sudan ıkınca ölür.</i> [71a] • <i>Bālta da var şapda da var.</i> [70b] • <i>Bālta girmeyen orı olmaz.</i> [71a-ek] • <i>Başkısız tahtayı yel alır yel almazsa seyl alır.</i> [71b-ek] • <i>Başkısız tahtayı yel alır.</i> [70b] • <i>Baş ağır kulak şağır.</i> [71a] • <i>Baş gitse ayak pāydār olmaz.</i> [70b] • <i>Baş yarığı taye içinde, ol kırığı yen içinde.</i> [71b-ek] • <i>Başdan murad beyindir.</i> [70b] • <i>Başı ol da eşek başı ol.</i> [70b-ek] • <i>Başına gelen paşmakçı.</i> [70b] • <i>Baykuş gibi vīrāne bekler.</i> [70b-ek] • <i>Bayrak bizden olur paşa bizden.</i> [71b-ek] • <i>Bayramda güzel seven aldanur.</i> [71a]
--	---

¹⁷ Yazmada “‘İrsızdan”


¹⁸ Yazma “atın”


- Az vèren cāndan çok vèren māldan vèrür. [67a-ek]
- Azacak nèreye, çoğa. [68a]
- Azacık aşım gavğasız başım. [68b]
- Azdan az olur çokdan çok. [67b-ek]
- B.k yèmek mi'deye bağlu. [70b]
- B.kuna göre ek bostanı. [70b]
- B.kunu yayan kaşığını berāber taşur. [71a-ek]
- Bildir adam(?) yanmış bul yıl koğusu çıkmış. [71a]
- Bî-namāz gibi iki cāmi' ara yerinde kaldık. [71a-ek]
- Bilen bilür bilmeyen bir tutam mercimek şanur. [71b-ek]
- Bilmedigin delige el şokma ya yılan çıkar ya cıyan. [70b-ek]
- Bin gün tavuk yaşamadan her gün horüs yaşaması yegdir. [71a-ek]
- Bin işi bir başcı. [70b]
- Bin kasāvet bir borc ödemez. [71b]
- Bir adamın adı çıkmadan cānı çıkmak yegdir. [71b-ek]
- Bir ağızdan çıkan bin ağza yayılır. [71b-ek]
- Bir başa bir göz. [70b]
- Bir çiçek ile yaz olmaz. [70b]
- Bir deli bir kuyuya bir taş atarsa bin 'akıllı çıkaramaz. [71b-ek]
- Bir elin sesi çıkmaz. [70b]
- Bir evde horüs çok olunca érte geç olur. [71a]
- Bir eve tuz gerek dört başı düz gerek [71a]
- Bir gemide re'is çok olursa yol bulmak güc olur. [71a]
- Bir ipde iki cānbāz oynamaz. [71b]
- Bir iş eyle ki bu mezāra bir ölü daği gelsün. [70b]
- Bir kere s.k.len puşt olmaz. [71a-ek]
- Bir koyundan iki deri çıkmaz. [71a-ek]
- Bir noğud ile yahniye karışılmaz. [70b-ek]
- Bir şıçrarsın iki şıçrarsın üçüncide ele geçersin çekirge. [71b-ek]
- Bir sürçen atın başı kesilmez. [71b]
- Bir tarağı deniz bir tarağı tonuz. [71b-ek]
- Bir tarlığın bir bolluğı olur. [70b-ek]
- Bir uyuz keçi bütün sürüyi b.k eder. [70b]
- Biz de hana geldik yağmur da diğdi. [71a]
- Bizden irak cehenneme direk. [71b-ek]
- Boklı, çamurluya gülermiş. [71b-ek]
- Borclu ölmez benzi şararır. [70b]
- Borç eyü güne kalmaz. [71a]
- Boruda peşrev olmaz. [70b]
- Bostāncı gözi yoncadadır. [70b]
- Boş gezmeden aylak işlemek yegdir. [71a]
- Boş ite menzil olmaz. [70b]
- Boş kile dıbsız anbar. [70b]
- Boş tobra ile at tutulmaz. [70b]
- Boynuzlu koyundan boynuzsuz koyun hakkın alır. [71b-ek]
- Begden gelen begdir. [70b]
- Ben bayram haftası dèrem o kapu tahtası. [70b-ek]
- Beni şokmayan yılan bin yıl yaşasun. [71a]
- Berber dèmiş, saçım ak mı siyāh mı? Öñüne düşer şimdi görürsün dèmiş. [71a-ek]
- Besle kargayı gözüñ oymağa gerek olur. [71a]
- Beş paralık karı, arslan pençesi çocuk toğurmaz. [71a-ek]
- Beş parmak bir degil. [70b]
- Bıçak kemiğe tayıandı. [71a-ek]
- Bozacıdan şāhid istemişler, meyhāneciyi göstermiş. [71b-ek]
- Bozaya bozanmadan şaraba yıkılmak yegdir (?) [71a]
- Böyle eyyām-ı gamın bölüye olur nevrüzi. [70b]
- Bu g.t sende iken çok yuvalar b.klarsın. [71a-ek]
- Bugün baña ise yarın sanadır. [71a]
- Bugün bulduñ yarını kayırma [71a]
- Bu lahana ne bu perhiz ne? [70b-ek]
- Bu sıcağa kar mı tayanur? [71a-ek]
- Bugünkü yumurta yarınki tavukdan yegdir. [71a-ek]
- Bulunmaz hind kumaşı degil ā! [70b-ek]
- Buñ sıkmağla .m tar olmaz. [70b-ek]
- Bülbüli altun kafese koymuş da yine āh vañanım dèmiş. [70b-ek]
- Bülbülün çekdiği dili belāsi. [70b-ek]
- Büyük başın büyük olur ağrısı. [70b]
- Büyük loğma ye büyük söyleme. [71a]
- Büyük tağa kar yağmadan küçük tağa yağar. [70b-ek]
- Büyükdən 'itā küçükden du'ā. [71a-ek]
- Cāmi' ne kadar büyük olsa imām bildiğini okur. [73a]
- Cāmi' yıkıldıysa mihrāb yerinde. [73a]
- Cāmi' yıkılmışsa da mihrāb yerinde. [74a-ek]
- Cān bostānda bitmez. [73b]
- Cān cānın karındaşıdır. [73a]
- Cān çıkmayınca hüy çıkmaz. [73b-ek]
- Cān vermeyince cānān ele girmez. [73a]
- Cānı acıyan eşek atdan yügrük olur. [73b]
- Cehüd zügürtlerse eski defteri yoklar. [73a]
- Cennet istersen öldür yılanı. [73a]
- Cennetin kapusını cömerdler açar. [73b]
- Cihān kāfir ile yıkılmaz zālim ile yıkılır. [73a]
- Cimri kāfirlerin şağmal tonuzı olmaz. [73b]
- Cin başđa şeytān başđa. [73b]
- Cin olmadan adam çarpmak ister. [74a-ek]
- Cin tutana bir nüsha yetişür. [73b]
- Cins ata bahā olmaz. [74a-ek]
- Cömerd ile hasisin hārcı birdir. [73b-ek]
- Cömerdin elin tutan nāmerddir. [73b]
- Cömerdin kapusı açık gerek. [73a]
- Cümleye muhālefet kuvvet hatādandır. [73b-ek]
- Çağrılan yerden dönme, çağrılmayan yere gitme.

<ul style="list-style-type: none"> • Boyuņa göre boy bulursuņ amā hūyuņa göre hūy bulamazsıņ. [71b-ek] • <i>Çamura yat kalıbına bak.</i> [73b] • <i>Çâpük hırsız ev şahibini başdırır.</i> [73b-ek] • <i>Çâpük hırsız ev şahibini şoyar.</i> [73a] • <i>Çâpük koşan iki ayağından tutulur.</i> [73b] • <i>Çatal kazık yere geçmez.</i> [73a] • <i>Çayı görmeden çemrenme.</i> [73b-ek] • <i>Çaylak kuşu gibi taş.k kapar.</i> [74a-ek] • <i>Çepel .mıñ g.te olur zararlı.</i> [73a] • <i>Çerāk dibi karanu olur.</i> [73a] • <i>Çevir kazı yandı.</i> [74a-ek] • <i>Çıkmadık cānda ümīd vardır.</i> [74a-ek] • <i>Çıplak çıplağı s.kse derbeder toğar.</i> [73b] • <i>Çiftci eline toğan düşmüş.</i> [73a] • <i>Çig et⁴ yemedim ki karnım ağrısın.</i> [74a-ek] • <i>Çignemeyince yutulmaz.</i> [73b-ek] • <i>Çingāneniñ bekmāzı şabāha kalursa uyuyamaz.</i> [73b-ek] • <i>Çingene çalar Kürd oynar.</i> [73a] • <i>Çingenede ‘ār olmaz.</i> [73a] • <i>Çirkābe taş atma üzerine sıçrar.</i> [73b-ek] • <i>Çirkiniñ bahtlısı güzel görünür.</i> [73b] • <i>Çocuk ağlamayınca meme vermezler.</i> [73a] • <i>Çocukdan al haberin şahihini.</i> [73a] • <i>Çocukla gitme yola yüki yıkılırsa ağlar.</i> [73a] • <i>Çok bilen çok yanılır.</i> [73b] • <i>Çok nāz ‘aşık uşandırır.</i> [73b] • <i>Çok söz hācete çok zarar getirür.</i> [73b-ek] • <i>Çok söz Kur’an’da (?) yakışur.</i> [73b-ek] • <i>Çok yaşayan bilmez çok gezen bilür.</i> [74a-ek] • <i>Çokdan çok olur, azdan az.</i> [73b-ek] • <i>Çokluğa tarı ekilmez.</i> [74a-ek] • <i>Çokluğa taru saçılmaz.</i> [73a] • <i>Çorba taşınca kepeceye bahā olmaz.</i> [74a-ek] • <i>Çubuk taze iken egilir.</i> [73b-ek] • <i>Çubuk yaş iken egilir.</i> [73b-ek] • <i>Dīvāne rā kalem nist.</i> [77a] • <i>Dadanmış kudurmuşdan beterdür.</i> [77b] • <i>Dahlin yok taş.gımda elin ne arar kuşağımda.</i> [77b-ek] • <i>Danışan tağı aşmış.</i> [78a-ek] • <i>Da‘vācın kādı olunca yardımcın Allah.</i> [77a] • <i>Da‘vet oldığın yere git ‘ār eyleme, da‘vet olunmadığın yere gidüp tar eyleme.</i> [77b-ek] • <i>Da‘vetsiz gelen hürmetsiz gider.</i> [77a] • <i>Degme serhoşa, kendi yıkılır.</i> [77b-ek] <p><i>Deli, bal kabağından olmaz, insāndan olur.</i> [78a-ek]</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Devletlüye tokun geç fukarādan sakın geç.</i> [77a] • <i>Devletlüye yetişmezsen yurduna kon.</i> [77a] • <i>Dīvān kaldı erteğe.</i> [77a] 	<p>[73b]</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Çalma elin kapusını çalarlar kapuñı.</i> [73a] • <i>Çalma şakın surnayı ürkütürsün turnayı.</i> [73a] • <i>Deli bāzārı b.k bāzārı.</i> [77b-ek] • <i>Deli deliyi danışmend ölüyi.</i> [76b] • <i>Deli utanmaz şoyı ‘ārlanur.</i> [77a] • <i>Deliden uşlu haber.</i> [77a] • <i>Delik büyük yama küçük.</i> [76b] • <i>Delikli taş yerde kalmaz.</i> [76b] • <i>Deliye her gün bayrām.</i> [77a] • <i>Deliye taş anma.</i> [78a-ek] • <i>Delüyi ne s.k ve ne s.kil.</i> [77a] • <i>Denizde balık bāzār olmaz.</i> [76b] • <i>Denize düşen köpükden meded umar.</i> [77a] • <i>Denize düşen yılanı şarılır.</i> [77b-ek] • <i>Denizi geçüp çayda boğulduk.</i> [77b-ek] • <i>Der-i maķām hanıñ</i> [77b-ek] • <i>Derdini saklayan dermān bulmamış.</i> [77b-ek] • <i>Dereyi yüzerek kuyruğına geldik.</i> [77b-ek] • <i>Derviş tekkede hācı Mekke’de gerek.</i> [78a-ek] • <i>Derviş tekkeye biz dahā bulabilirsek borıyı g.tüne şok (?)</i> [77b-ek] • <i>Deryāya parmak şoksa bulandırır.</i> [76b] • <i>Derziye göç demişler, ignem başımda demiş.</i> [77a] • <i>Deve boynuz ararken iki kulağdan oldu.</i> [77b-ek] • <i>Deve büyük kulağı küçük.</i> [76b] • <i>Deve gibi gerüsine(?) işer.</i> [78a-ek] • <i>Devede kulağ.</i> [77b-ek] • <i>Deveciyle konuşan kapusın büyük yapar.</i> [76b] • <i>Devede kulağ</i> [77b-ek] • <i>Deveden büyük fil var.</i> [76b] • <i>Deveniñ dökündisi eşege denk olur.</i> [77b-ek] • <i>Deveye bindikten [sonra] çalı arkasında gizlenmek olmaz.</i> [78a-ek] • <i>Deveye diken levendi s.ken</i> [76b] • <i>Deveye demişler ki san ‘atın nedir kazāzlık demiş, eline ayağıña yakışur yā demişler.</i> [78a-ek] • <i>Deveye yokuşu mı seversin inişi mi demişler la’net beher dü demiş.</i> [76b] • <i>Deveyi gördün mi yeden ölsün.</i> [76b] • <i>Deveyi havıdıyla yutar.</i> [78a-ek] • <i>Deveyi yardan uçuran bir tutam otdur.</i> [76b] • <i>Devlet kazā yanındadır.</i> [77a] • <i>Devletlüde söz bir olur.</i> [77a] • <i>Devletlünün gönli olunca fukarānıñ cānı çıkar.</i> [77a] • <i>Ekdığım nohud bicdiğim nohud şehre gelmiş leblebi olmuş.</i> [69a] • <i>Ekmegi ekmekciye ver yarusın yerse dañı.</i> [68a] • <i>Ekmegin büyüğü hamırın çoğundan olur.</i> [67b] • <i>Ekmek elin şu huzırın yeyin için de kudurun.</i> [68a]
--	--


⁴ Yazmada 

<ul style="list-style-type: none"> • <i>Dibsiz kile boş anbar ha ölç ha ölç.</i> [77a] • Dil esen⁵ baş esen. [76b] • Dilde kemik olmaz. [76b] • <i>Dilencinin çanağından para kapılmaz.</i> [77b-ek] • <i>Dilencinin yüzi kara torbası tolu.</i> [77b] • Dilenciye hıyâr vermişler [de] egridür diyü begenmemiş. [78a-ek] • Dilin cirmi küçük cürmi büyükdür. [76b] • Dilkü dilkiligi bildirince post elden gider. [76b] • Dilkünün gezüb gezüb gelecegi kürkci dükkânı. [76b] • Dinsizin hakkından imânsız gelür. [77b] • Dipsiz kile boş anbar. [77b-ek] • Diş eti karın toyurmaz. [76b] • Dost başa bakar düşman ayağa. [77b] • Dost ile ye iç alış veriş etme. [77a] • Dostluk kahtar ile alışveriş mişkâl ile. [77b-ek] • <i>Dügün evini bilmez de şamanlığa keşkek taşur.</i> [78a-ek] • <i>Dügün kemigiyle köpek tavlanmaz.</i> [77b-ek] • <i>Dügün şahibini bilmez çanak çömlek taşır.</i> [77a] • Dügünde Fâtmacığa kim derler. [77a] • <i>Dülger kendüye yonar.</i> [77b] • Dün öleni dün gömdiler. [78a-ek] • <i>Dünyânın ucına akçenin tu[n]cına insânın p.cine kaldık.</i> [77b-ek] • Düş, uyhudan sonra olur. [77a] • <i>Düşde seni gören hayra yormaz.</i> [77b] • Düşenin dosti olmaz hele bir kez düş de gör. [77b-ek] • <i>Düşmenine yavaş uran yarayı kendinde bulur.</i> [78a-ek] • Düt dèmege dudak ister. [78a-ek] • Ecele dermân olmaz. [66b] • <i>Eger elden gelen dilden geleydi gedâlar kalmayub sultân olaydı.</i> [67b] • <i>Egri ağaca yayım, her gördigine dayım dème.</i> [68a] • Egri otur toğrı söyle. [69b-ek] • <i>Ehl-i 'ırzın kapısı⁶ kapalı gerek.</i> [69b] • Emrud ağacından irak düşmez. [68a] • <i>Emrud ağzıma şapı yanıma.</i> [68a] • <i>Engelsiz döngel yenmez.</i> [67b-ek] • Êr aşî er kûrsâğında kalmaz. [66b] • Êr ol baş yar. [66b] • Êr olan etmegini taşdan çıkarır. [69b-ek] • Êr ölür adı kalur at ölür meydânı. [68b] • <i>Êrenler hâzıra kılmış du 'ayı.</i> [69b] • Êrkenden karın toyuran, genc iken evlenen aldanmaz. [69b] 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Ekmek elin su gölün yeyin için de gülün.</i> [68a] • <i>Êl ağzı düşmân gözi.</i> [69a-ek] • <i>El arkası yêrde.</i> [69b] • <i>Êl 'arı düşman gayreti.</i> [67a-ek] • El elden üstündür 'arşa çıkınca. [69b] • <i>El ele, el Hakk'a.</i> [69a-ek] • El eli yur, el de yüzi yur. [67b] • Êl eliyle yılan tut. [67b] • Êl için ağlayan gözsüz kalur. [69a-ek] • Êl için yanma nâre/başın ara çâre. [67a-ek] • Êl ile gelen düğün bayrâm. [67a] • Êl ilin âyinesidir. [67b] • <i>El mi cömerd kâr(?) mı cömerd?</i> [67a] • Êl mi yaman bég mi yaman? [67a] • El işler âlet öginür. [67b] • <i>Êl s.kiyle gerdege girme.</i> [67b] • Êl yumruğın yimeyen kendi yumruğın boz toğan emrudi şanur. [67b] • Êlçiye zevâl olmaz. [69b] • Elden gelen dirîğ olmaz. [69b-ek] • Êlden gelen ögün olmaz o da vakti [silinmiş][67b] • Êlden vefâ zehrden şifâ [69a-ek] • <i>Êle gelince deniz başa gelince tonuz.</i> [67b-ek] • <i>Êle gelince şapur şapur bize gelince çok şükür.</i> [69a] • Êle inanma, şuya tayanma. [69a-ek] • Êle vèrür telkini, kendi yuçar şalkımı. [69a-ek] • <i>Êlin acısı êle kici gelür.</i> [67b] • Êlin atdığı taş uzak gider. [67a] • Êlin atdığı taş uzak gider. [67b-ek] • Êlin geçdiği köprüden geçmek gerekdür. [67a-ek] • <i>Êlin iti êle ürür, bizim it bize.</i> [67b] • <i>Êlinin kiri yüzünün karası.</i> [67a] • Êlin alkışına aldanma. [66b] • <i>Êlin ile komadığına yapışma.</i> [66b] • <i>Ellenme bellenme dillenme.</i> [69a-ek] • <i>Êllere üç avuç bize kızıl hâvouç.</i> [67a-ek] • <i>Fakîr, mâl-i Kârun'a mâlik olsa yine fakîr.</i> [85b] • <i>Fakirin evlâdı olmadan devletlünün gûlâmı olmak yegdir.</i> [85b] • <i>Ez-mâst per, pür mâst - Fârisî</i>[86a-ek] • <i>Faşl girmeyince söz uzamaz.</i> [85b] • <i>Feleğin çenberinden geçmiş.</i> [85b-ek] • <i>Feleğin işi çok eyüye kaval çaldırır.</i> [85b] • <i>Felek kimine kavun yedirir kimine kelek.</i> [85b-ek] • <i>Fidân tâze iken egilir.</i> [85b-ek] • <i>Frengî ağızla bal yeme.</i> [85b] • <i>Fukarânın gönli büyükdür.</i> [85b] • <i>Fukarâya hakâretle nazar etme.</i> [85b] • <i>G.tini kiraya vèren acısına katlanur.</i> [88a]
--	--

⁵ Yazmada "âsân" 

⁶ Yazmada "kuyusu" 

- *Ērteye kalan kazādan korkma. [68a]*
- Eski dost düşman olmaz. [68a]
- Eski düşman dost olmaz. [68a]
- Eski hamām eski tas. [69a]
- Eski i'tibār olaydı bit bāzārına nūr yağardı. [69a-ek]
- Eşege semeri yük degil. [67b]
- Eşegi çulundan eski. [68b-ek]
- Eşegi düğüne da'vet etmişler yā şuya yā oduna. [66b-ek]
- *Eşegi düldül, karğayı bülbül yapar. [67b-ek]*
- Eşegi s.ken oşuruğuna katlanur. [69b-ek]
- *Eşegim aştır kulağım sağır. [67b-ek]*
- Eşegini iyüce bağla. [69b]
- Eşegin⁷ camı acıyınca atı geçer. [68a]
- *Eşegin kazancı at içündür. [68a-ek]*
- *Eşegin ölümi tayakdandır. [66b-ek]*
- *Eşegin t.şağı yağ mı bez mi fark etmez. [67b-ek]*
- *Eşek giderse yerine at gelmez. [67b-ek]*
- Eşek kocamağla tāvla başı olmaz. [67b]
- Et ne kadar zebūn olsa etmek üzre yaraşur. [66b]
- Et tırnakdan ayrılmaz. [66b-ek]
- Etek öpmekle ağız aşınmaz. [68a-ek]
- *Etmegini yalnız yeyen sofrasını kendi kaldırır. [69a-ek]*
- *Etmek Hızır'ın şu Bedir'in, yeyin yeyin kudurun. [69a-ek]*
- Evdeki bāzār çarşuya uymaz. [68a-ek]
- Eyü iş altı ayda çıkar. [69b]
- Eyü olacak hastanın hekim ayağına gelür. [69b-ek]
- *Eyülerden iy[i]lik öğren. [69b]*
- Faķiri döğmişler vāy arķam demiş zengini döğmişler vāy kesem demiş. [85b-ek]
- *Faķirin bahtı olsa zengin olurdu. [85b-ek]*
- *Faķirlik āteşden gömlektür. [85b-ek]*
- Gönül bir sırça sarâydır yıkılırsa yapılmaz. [88b-ek]
- *Gönül bir tahtdır kimi severse ol şāhdır. [87b-ek]*
- *Gönül bu ya kurbānının gözine āşik olur. [87b-ek]*
- Gönül kimi severse güzel odur. [87b]
- Gördük yel degirmeni ammā şuyı nereden geliyor? [87b-ek]
- Görinen köy kulağuz istemez. [88b-ek]
- *Görinen köye tiz varılır. [88b-ek]*
- Görmemiş görmüş güle güle ölmüş. [88b-ek]
- Görmemişin bir oğlu olmuş çekmiş çükini koparmış. [88b-ek]
- Göz görmeyince gönül katlanur. [87b]
- Gözden ırağ olan gönülden daħi ırağ olur. [87b]
- *Gözi dānede olan kuşun boynu fakda olur. [88a-ek]*
- *Gurbette öğünmek hamāmda türki çağırmaq gibidir. [85a-ek]*
- *G.tini kiraya vèren acısına katlanur. [88a]*
- *G.tini kiraya vèren elini karşu vèrmez. [88a]*
- *Ġam benim borç seniñ. [85a-ek]*
- *Ġam güninde takye başa dar gelür. [85a]*
- *Ġamdan ölmem korkarım ġayret helāk eyler beni. [85a-ek]*
- *Ġarib itinı kuyruğı g.tünde gerek. [85a-ek]*
- *Ġarib kuşın yuvasın Tanrı yapar. [85a]*
- *Ġaribin yatağı ya han ya külhandır. [85a]*
- *Ġavgada yumruğı bakılmaz. [85a-ek]*
- *Gāvura bakınca cingāne müselmāndır. [88a-ek]*
- *Gāvura tarılup da orıcı yème. [88a-ek]*
- *Ġayret imāndandır. [85a-ek]*
- *Ġayret kişiyi helāke vèrir. [85a]*
- *Ġayret yerin kıomaz. [85a]*
- *Ġayretsiz adamda ġam olmaz. [85a]*
- *Geçmişe mazi yenmişe kuzı derler. [87b-ek]*
- *Gel buldı yeyecek dayma gel deyecek. [87b-ek]*
- *Gelen gidene rahmet okudur. [87b-ek]*
- *Gelini ata bindirmişler ya naşib demiş. [88a]*
- *Gemisini kırtaran kapudandır. [87b-ek]*
- *Gemiği dīvārda şuyı bardağda demişler. [87b]*
- *Gerekdir kendüzin bilmezlere kendüyi bildirmek. [87b]*
- *Gezen tilkü yatan arslandan yegdür. [88a-ek]*
- *Géceler gebedür(?) [87b-ek]*
- *Gir bağçeye yıķmağā. [84b-ek]*
- *Gizlice çocuğā kalan āşkāra toğurur. [87b-ek]*
- *Gizlü boğaya gelen āşikāre kulunlar. [88a]*
- *Gök güremeyince Allah Allah demezler. [88a]*
- *Gökden ne yağar yer kıbul étmez? [88a]*
- *Gönül belā yüz kıara. [87b-ek]*
- *Ġamāla semeri öküze boynuzı ağır gelmez. [74b-ek]*
- *Ġamām büyük begendigin yerde şoyın. [74b]*
- *Ġamāma giren derler. [74b]*
- *Ġamāmcı gibi hem s.kenden alur hem s.kilenden. [75a-ek]*
- *Ġamāmda kıurnāya düğünde surnāya. [74b]*
- *Ġamāmda türki çağırmaq ġurbette öğünmek. [74b]*
- *Ġamir işine kıarışma. [76a-ek]*
- *Ġancı tavuğı gibi yolcı b.kıyla geçinür. [76a-ek]*
- *Ġāne alma kıoşu al. [69b]*
- *Ġarāmādenin gözi yaşlu olur. [74b]*
- *Ġarcına göre pişür aşını, kıoçaña göre bağla başını. [76a-ek]*
- *Ġarman şonı dervişlerin. [75b]*
- *Ġarman yaran olıcağ ne teklif şamana. [75b]*
- *Ġasan tağı arpalık eger şaban yürürse her bir odun bir tavuk eger köyli vèrürse. [75a-ek]*
- *Ġasıs ile cömerdin ħarcı birdir. [75b]*

⁷ Yazmada "eşeklik" 

- *Gügendigim⁸ karlı tağ sana da mı kar yağdı? [88a]*
- *Gügendigim⁹ karlı tağlar üstüne üstüme yıkıldı. [88b-ek]*
- *Gül dikensiz olmaz. [88a]*
- *Güler yüz tatlı söz ayuyu inden çıkarur, kara yüz acı söz adamı dinden çıkarur. [87b-ek]*
- *Gülme konuşuğa gelür başuğa. [88b-ek]*
- *Gün doğmadan neler doğar. [87b]*
- *Günāh est kebāirest bārī hube est. [87b-ek]*
- *Hācī dēdigīñ haçı koltuğunda çıkar. [74b]*
- *Hācī hācıyı Mekke' de derviş dervişi tekyede. [74b]*
- *Hācī mı hācī mı, cānım bayağı adam. [74b]*
- *Haddini bilmeze haddini bildirmek öksüze kaftān giydirmek gibidir. [74b]*
- *Hāk dēyince akan şular тұrur. [74b]*
- *Hāk söze mecnūn daħi razıdır. [74b]*
- *Haleb anda ise arşun bundadır. [74b]*
- *Haleb yolunda eşek izi mi ararsın? [74b]*
- *Halebde eşek nerdbāna çıkar. [74b]*
- *Hālīs altun hile götürmez. [75b]*
- *Halk¹⁰ dēdigi olmaz Hāk dēdigi olur. [75b]*
- *Halk içinde eşegin kuyruğın kesme kimi kışa dēr kimi uzun. [75b]*
- *Halkın geçdiği köprüden geçmelidir. [76a-ek]*
- *Hallāc os.rıgı gibi aralığa gitdi. [74b-ek]*
- *Her egriye yayım, her gördiğine dāyım dēme. [91b-ek]*
- *Her gördiğin şakallıyı baban şanma. [91b-ek]*
- *Her gördiğin taşviri zī ruh mı şanursm? [91b]*
- *Her hōrus kendi çöplüğünde öter. [91b]*
- *Her kavaraya bıyık tutma. [91b]*
- *Her kime iyilik edersen şakın andan kendinji. [91b-ek]*
- *Her koyun kendi bacağından aşılır. [91b]*
- *Her köpek kırdı varmaz. [91b]*
- *Her kuşun eti yēnmez. [91b]*
- *Her rengi boyadık da fıstığı mı kaldı? [92a-ek]*
- *Her sözünde bir kağıt cerimesi(?) var. [91b-ek]*
- *Her şey biter ama kösenin şakalı bitmez. [92a-ek]*
- *Her 'usrın bir yūsri [91b]*
- *Her yigitiñ bir yoğurt yēyişi var. [91b-ek]*
- *Her zamān hūmār olmaz. [91b]*
- *Her ziyān bir fend ne ziyān dūkenür ne fend. [91b]*
- *Herkes kürek yapar şapın ortaya getüremez. [91b]*
- *Herkes sakız çigner amā Kürd kıızı gibi dadın çıkaramaz. [91b-ek]*
- *Herkesin bir derdi var degirmencinin daħi şu. [91b]*
- *Herkesün arşununa göre bez vērmezler. [92a-ek]*
- *Hım hım ile burunsuz biri birinden uğursuz. [75b-ek]*
- *Hımarın ölümi köpege düğündür. [75a-ek]*
- *Hāsīs ile cōmerdin hārcı birdir. [75b-ek]*
- *Hāsmin karıncaysa merdāne bil. [75b]*
- *Hāsteye döşek mi sorarsm? [75b]*
- *Hāsteyi döşekde yap(?) [75b]*
- *Hāydan gelen hūya gider. [91b]*
- *Hāyırdan kaç ki günāha girmeyesin. [76a-ek]*
- *Hāyırlı mal boğazdan geçendir. [76a-ek]*
- *Hāyırsız .ma mayıs b.ku yama. [75b-ek]*
- *Hāyır şan işiñe, hāyır gelsün başuğa. [75b-ek]*
- *Helālzāde iş [yapar] hārāmzāde bāzār bozar. [74b]*
- *Hem kaçır hem tavul çalar. [91b-ek]*
- *Hem kel hem foğul. [92a-ek]*
- *Hem zügürt hem s.ki büyüük. [91b]*
- *Hepsi bitdi de Fatmacıñın her şeyi bitdi de legeni örtüsü mi kaldı? [92a-ek]*
- *Her ağılıyanın bir derdi vardır. [91b]*
- *Her bir şakaldan bir kıl alınsa köseye şakal olur. [92a-ek]*
- *Her cevāhir taşdır amā her taş cevher olmaz. [91b-ek]*
- *Her çalıya kuş konmaz. [91b]*
- *Her deli veli olmaz. [91b]*
- *Her dut(?) dēdigiñ keçi olsa tağ taş keçi olurdu. [91b-ek]*
- *İşmarlama hac kabül olmaz. [69b]*
- *İçi beni yaqar tışı eli. [68a-ek]*
- *İden bulur inleyen ölür. [67b-ek]*
- *İgde de var çarħda da var egiren [...] da var. [68a]*
- *İgne delüğinden Hindistān'ı seyr eder. [67a]*
- *İhmālin devlete zārarı vardır. [68a-ek]*
- *İki 'akıllu bir kılı kırmamışlar. [67a]*
- *İki arslan bir postda olmaz. [67a-ek]*
- *İki canbaz bir ipde oynamaz. [67a-ek]*
- *İki çıplak bir hāmāmda yaraşur. [67a]*
- *İki delüye bir uşlu. [67a]*
- *İki el bir baş içündür. [67a]*
- *İki gönül bir olunca şamanlık seyrān olur. [67a]*
- *İki karpuz bir koltuğa şıgmaz. [67a]*
- *İki kedi bir arslana besdir. [67a]*
- *İki kişi imāndan çıkınca bir kişi cāndan çıkar. [68a-ek]*
- *İki kişiyē bir söz. [67a]*
- *İki müşteri bir kurulu çiftten yegdir. [67a]*
- *İki öküze şaman vēremez. [67a]*
- *İlk bāzār bāzārdır. [69b]*
- *İlk bāzār bāzārdır. [67b-ek]*
- *İmām evinden aş ölü gözünden yaş. [68b]*
- *İmām os.runca cemā'at ş.çar. [66b-ek]*
- *İnanma dostuğa şaman toldırır postuğa. [68a-ek]*
- *İnsān kocar gönül kocar. [67b]*
- *İnsān ikrārından, hāyvān yularından. [69b]*
- *İnsān söyleşerek hāyvān koqlaşarak. [66b]*

⁸ Güvendiğim

⁹ Güvendiğim

¹⁰ Yazmada خالو

- *Hırlaya hırlaya yaşamadan ölmesi yegdir.* [76a-ek]
- *Hırlı s.kdi, kim Hâci Evhâd tekyesine gelmez.* [75b]
- *Hırsız oñaydı şıçan oñardı* [76a-ek]
- *Hırsıza beglerin borcu var.* [75b]
- *Hırsızın yaşaması sübaşının ihmâlidir.* [75b]
- *Hıyâr akçesiyle alınan eşegin ölümi şudandır.* [75b]
- *Hîle ile iş gören miñnetle cân vèrir.* [74b]
- *Hîle ile oñaydı şıçan oñardı.* [74b]
- *Hilekârın mûmî şabâha kadar yanmaz.* [74b-ek]
- *Hoca teneşü[r]i bilir.* [75b]
- *Horüs çok olan yerde şabâh geç olur.* [75b-ek]
- *Huy cânın altındadır.* [75b-ek]
- *Huylı huyından geçmez.* [75b-ek]
- *Huz mâ şafâ da ' mâ keder* [75b]
- *Hudâ'dan korkmayandan sen kork.* [69b]
- *'Irz ehli 'ırzından korkar.* [84a]
- *İşlanmışın yağmurdan pervası yokdur.* [66b]
- *İş gör de başı yar, adam ol da başı yar.* [66b-ek]
- *İş işi gösterir.* [68a]
- *İş olacağına varır.* [69b-ek]
- *İşden artmaz dişden artar.* [69b]
- *İşim bitdi s.kim g.tüne.* [68a]
- *İşin bilen yorulmaz.* [69b]
- *İşin bitinceye dek ayuya dayı dè.* [68a]
- *İşleyen demür ışlar.* [67a-ek]
- *İt ayağını taşdan şakinme.* [69a]
- *İt dişi tonuz derisi.* [69a]
- *İt s.kinden iy[i]lik umma.* [68b]
- *İt sürü, akçe kazan.* [68b]
- *İt ürür kârbân geçer.* [68b]
- *İte iş buyurmuşlar it dañi kıyruğuna buyurmuş.* [67a]
- *İti an da eline taş al.* [67a-ek]
- *İtin 'akalsızını yüzmek öğrenmeğe şuya atarlar.* [68b-ek]
- *İtin çağşırı olmaz.* [69a-ek]
- *İtmegine tereyağı sürer.* [69b-ek]
- *İvmekle menzil alınmaz.* [68a]
- *İy[i]lik eyle kele, onu gitsün ele.* [67b]
- *İyilige kemlik.* [67b]
- *İyülige iy[i]lik olaydı kara öküze bıçak olmazdı.* [67b]
- *İyülik eyle at denize balık bilmezse Hâlık bilir.* [67b]
- *Ka 'be'ye varandan mı sorasın Şam'dan dönenden mi?* [87b]
- *Kabül olmayacak du 'âya âmin dènilmez.* [86b-ek]
- *Kaçan balık büyük olur.* [87a-ek]
- *Kaçan da Allah Allah dèr kıvan da.* [87a-ek]
- *Kâfiyeyi boşlamadan şâfiyeyi boşamak yegdir.* [86b]
- *İnsana iy[i]lik yaramaz.* [66b]
- *İnsânın 'aklı ya ş.çarken ya kaçarken gelür.* [68a-ek]
- *İnsânın alacası içinden hayvânın taşrasında.* [67a]
- *İnsânın eti yinmez derisi giyilmez.* [68b]
- *İnsânın toğdığı yer değil vatani toydığı yèrdir.* [66b-ek]
- *İpe un serme.* [68a]
- *İpegi yâriye götürmez.* [66b]
- *İpiyle kuşağı s.kiyle t.şağı.* [69b]
- *İpiyle kıyuya inilmez.* [68b-ek]
- *İpiyle kıyuya inilmez.* [70a-ek]
- *İsmi de defterde kendüsün mahşerde.* [69a-ek]
- *İstanbul'da evim Karadeniz'de gemim.* [69b]
- *İstedigini başa taç, istemedigini k.ça tıkaç.* [68b-ek]
- *İstenmeyen yurt dibinde kalur.* [67b-ek]
- *İsteyenin bir yüzi vermeyenin iki yüzi.* [69b]
- *Karada gez izini belli ètme.* [86a]
- *Karğa kekligin sekişin görmüş kendü yürüyüşün unutmuş.* [86b]
- *Karğa yavrusına öğüt vèrmiş yavrusı dañi elinde taş hazır ise (?) dèmiş.* [86a]
- *Karı ile çıkma yola başına alma belâ.* [86b-ek]
- *Karı vardır çörden çöpden aş yapar, karı vardır tonının ağımlı yaş yapar.* [86b-ek]
- *Karınca kaderince.* [86a]
- *Karincanın kanadlanması zevâline delîldür.* [87a-ek]
- *Karincaya eşek s.ki g.tüne olsun dèmişler münâsib ise ne dèrim dèmiş.* [86b-ek]
- *Karpüzü kesmekle yürek şogumuz.* [86b-ek]
- *Kartala bir oğ tokunmuş kendi yeleginden.* [86a-ek]
- *Kartala oğ tokunmuş kendü yeleginden.* [86a]
- *Kaş ile göz, kusuru söz.* [87a-ek]
- *Kaş yaparken göz çıkarır.* [87a-ek]
- *Kaşığıyla yedir[ir], şapıyla gözünü çıkarır.* [86b-ek]
- *Katıra şormuşlar baban kimdir, dayım atdır dèmiş.* [86b]
- *Kavun değil ki g.tüni koğlayayım.* [87a-ek]
- *Kaymağını seven inegini yanında taşur.* [87a-ek]
- *Kaz gelen yerden tavuk esirgenmez.* [87a-ek]
- *Kaz kaz ile bâz bâz ile kel tavuk kel horüs ile* [86a]
- *Kaz yavrusını pek sever amâ memesi yokdur.* [87a-ek]
- *Kazan kazan vèr kazana.* [86a]
- *Kazan kazana g.tün kara dèmiş, tencere 'arlanmış yere düşmüş.* [87a-ek]
- *Kazı koz anlar.* [87a-ek]
- *Keçinin g.ti gicince¹⁹ şobanın şopasına sürinür.* [87b]
- *Keçiye cân kayısı kaşşaba yağ.* [87b]
- *Kederle geçen günler 'ömürden sayılmaz.* [88a-ek]
- *Kedi minı görmüş de yara zan etmiş.* [88a-ek]

¹⁹ kaşınca

- *Kāh s.k uzar kāh t.şak.* [88a]
- *Kalkān āletin inşāfı olmaz.* [86a]
- *Kangı taş katı ise başını aña ur.* [87a-ek]
- *Kanı kan ile yıkamazlar şu ile yıkarlar.* [86b-ek]
- *Kar da beyāzdir ammā üstüne köpekler yatarlar(?)* [87a-ek]
- *Kara [...] bolluğında gül yenilmez.* [85b-ek]
- *Kara yanına varma, kara bulaşur.* [86a]
- *Karadan ālet oñarır.* [86a]
- *Karamanını koyunu şonra çıkar oyunu.* [87a-ek]
- *Kelin emi olsa kendine olur.* [88a-ek]
- *Kelin merhemi olsa kendi başına sürer.* [87b]
- *Kelpetan olsañ t.şagımdan bir kıl koparamazsın.* [88a-ek]
- *Kenārına bak bezini al anasına bak kızını al.* [88a-ek]
- *Kendi düşen ağlamaz.* [88a]
- *Kendi gözindeki direği görmez de elin gözindeki çöpi görür.* [88b-ek]
- *Kendi mumını yakub elin mālını hesāb etme.* [87b]
- *Kerānetsiz şeyhün künbedi başına yıkılsun.* [88a-ek]
- *Kesilen baş bir daha bitmez.* [87b-ek]
- *Kesilen baş bitmez.* [87b]
- *Keskin 'akıl kerāmete kış atdırır.* [88a-ek]
- *Keskin sirke küpine zarar.* [88a-ek]
- *Kılıç kının kesmez.* [86a]
- *Kır atın yanında turan ya huyundan ya tüyünden.* [86b-ek]
- *Kırk ebeli çocuk ya kör toğar ya topal.* [86b]
- *Kırk koz görmeyince taş atmaz.* [86a]
- *Kırk serçeden bir börek olmaz.* [86a]
- *Kırk serçeye bir taş.* [86a]
- *Kırk yıl yarak bir gün gerek.* [86a]
- *Kırk yılda bir hırsızlığa çıkdı o da ay aşşāmdan toğdı.* [86b-ek]
- *Kırk yılda intikām alan 'acele etdim demiş.* [86a]
- *Kırkda bir qarı sözi dinle.* [87a-ek]
- *Kırlanğış zararlız dērler, Hind'de çivid ekene sor.* [86b]
- *Kıtlıkda bokın yēyen ucuzlukda utanur.* [86b]
- *Kız anaya çeker oğlan dayıya.* [86b]
- *Kız kocayınca gayret dayıya düşer.* [86a]
- *Kızı kendi keyfine koysalar ya tavulciya varur ya surnaciya.* [86b-ek]
- *Kızıl akce ile 'arifāneye girilmez.* [86a]
- *Kızım saña söylerim gelinim sen işit.* [86b-ek]
- *Kim bilür kim kazanur kim yer.* [88a-ek]
- *Kimi çāmdan ölüy yigit .mdan.* [87b-ek]
- *Kimininı devesi kimininı du 'ası.* [88b-ek]
- *Kimseninı köpeğine oş, tavuğına kış dēme.* [87b-ek]
- *Kisede para var ise karnı aç tutma.* [87b]
- *Kedi ne budı ne?* [87b]
- *Kedi yetişmediği cigere murdār dēr imiş.* [88a-ek]
- *Kediler gidince fāreler baş kaldırır.* [88a-ek]
- *Kedininı yüregliği samanlığa kadardır.* [87b]
- *Qorhu bekler tağları.* [86b]
- *Qorqaq bāzergān ne kār ēder ne zarar.* [87a-ek]
- *Qorkulu düşin sonı hayırludur.* [87a-ek]
- *Qoyun arkadan atlayınca keçi g.tiñ açıldı dēr gülermiş.* [86b-ek]
- *Qoyun bulunmadığı yerde keçiye 'Abdu'r rahman Çelebi dērler.* [86b]
- *Qoyununı sürisi kurdun birisi.* [86b]
- *Köleninı sofisi şeytānını maşharasıdır.* [88a-ek]
- *Köpege minnet ēylemekden kapuyı beklemek yegdir.* [88a]
- *Köpege peynir tulumı inanmağa beñzer(?).* [88a-ek]
- *Köpegi öldirene süridirler.* [88a-ek]
- *Köpeğinı eceli gelince cāmi 'dīvārına siger.²⁰* [87b]
- *Köpek b.k yemekle deniz murdār olmaz.* [87b]
- *Köpek bile yalağın kakımur(?).* [88a-ek]
- *Köpek denize düşince yüzmesini öğrenmez.* [88a-ek]
- *Köpek dostına [da] ürür düşmene [de].* [88a-ek]
- *Köpek ile harāra girilmez.* [88a-ek]
- *Köpek köpegi yağmalaymcaya dek bir firun etmek adar(?)* [88a-ek]
- *Köpek kudurur ise kendi başını yer.* [88a-ek]
- *Köpeksiz köy bulmuş degneksiz gezer* [87b]
- *Köprüyi geçinceye dek şeytāna pīrim dēmiş.* [87b]
- *Kör düşdiği çukura bir dañı düşmez.* [87b]
- *Kör görmez ammā sezer.* [88a]
- *Kör hāsmını bilür.* [87b]
- *Kör kör barmağım gözine.* [88b-ek]
- *Kör odur kim düşdiği kuyuya bir dañı düşer.* [88b-ek]
- *Kör ölür bādām gözli olur kel ölür sırma saçlı olur.* [88a-ek]
- *Kör ölür bādem gözli olur.* [87b]
- *Kör tutduğım s.ker.* [87b]
- *Köti gider yerine eyü gelmez.* [88a-ek]
- *Köti söz kem akça şahibininıdır.* [88a-ek]
- *Köy köpegi şehre gelince Fārisi okur.* [88a]
- *Köyli köpegi gibi tamdan ürür.* [87b-ek]
- *Köylü iti gibi ağzı kurt korkudur g.ti cān korkusı çeker.* [87b-ek]
- *Kuduz köpek kendi başını yer.* [87a-ek]
- *Qul azmayınca belāsın bulmaz.* [87a-ek]
- *Mināreyi çalan gılāfın hāzırlar.* [89a]
- *Misāfir köpegininı guyrugı buñı arasında gerek.* [89a]
- *Muħānnesi koğma yarar ēdersin.* [89a]
- *Muħādder olmayınca naşib olmaz.* [89a]

²⁰ siğ.: İşemek

<ul style="list-style-type: none"> • Kişi refikinden azar. [88a] • Konşu tavuğu konşuya kaz görünür. [86b] • Kul buñalmayınca Hızır yetişmez. [87a-ek] • Kul kusursuz olmaz. [87a-ek] • Kulağı kirişdedür. [86b-ek] • Kulağuzun karğa olunca burnu herzedden çıkmaz. [86b] • Kundur¹¹ tavuk her gün piliç. [86b-ek] • Kurbağa demiş vararak vararak [86b] • Kurbağının 'ömri âhenk ile geçer. [86b] • Kurd kocayınca köpeğin meşhâresi olur. [86a] • Kurd konşusun yimez. [86a] • Kurda niçün boynun kalın demişler, işimi kendü elimle görürüm demiş. [86b] • Kurdun adı var dilkü var baş keser. [86b] • Kuru ağac yemiş vèrmez. [86a] • Kuru s.k düşman büzüğüne. [86b] • Kurt tumanlı günü sever. [87a-ek] • Kuru yanında yaş da yanar. [86a] • Kuş uçmaz kârvân¹² yürimez. [87a-ek] • Kuş dâneye üşer. [87a-ek] • Kuşu yine kuş ile tutarlar. [87a-ek] • Kuşuna göre kuyruğu. [86a] • Kuşu yuvalandı kaşığını buldı. [86a] • Kutlu gün toğuşdan bellüdür. [87a-ek] • Kuyuyu boyunca kaz. [86a] • Kuyuyu kazan içine düşer. [86b-ek] • Kuyuyu kazarsan boyunca kaz. [86b-ek] • Kuzguna yavrusu güzeldir. [86a] • Küllükte bitmiş ama gül bitmiş. [88a-ek] • Kürd işi ödünç olur. [88a] • Lâf ile peynir gemisi yürimez. [88b-ek] • Leyleğin 'ömri lağ lağ ile geçer. [88b] • Lokma karın toymuraz muhabbet artırır. [88b-ek] • Lori kuşu kemüğü ölçer yudar. [88b] • Mahkeme kağıya mülk olmaz. [89b-ek] • Mal cânun yonkasıdır. [89b-ek] • Mazlûmun âhu yerde kalmaz. [89a] • Menemen ovası deniz yalısu kişiye hoş gelür kendi bilgisi. [89a] • Merâmı kalaycılık degil g.t çalkamak. [89b-ek] • Meşeldir tekyede şorbayı bekleyenler yer. [89a] • Meyhâneci şazel almaz. [89a] • Mîvesiz ağaca taş atmazlar. [89b-ek] • Mızrâk çuvala şıgmaz. [89a] • Oka Gelibolu'da atasın [67a] • Okumadan 'âlim, gezmeden seyiyâh. [68a-ek] • Olacak çocuk b.kundan bellidir. [68b] • On barmağı yağlı kara. [69b-ek] • Onmayacak hâciyi devede yılan sokar. [68a-ek] 	<ul style="list-style-type: none"> • Müft sirke baldan tatlı. [89a] • Mühr kimde ise Süleymân odur. [89b-ek] • Mürüvete endâze olmaz. [89b-ek] • Müselmân mahallesinde şalyangoz satılmaz. [89b-ek] • Nādâna söz anlatmak deveyi hendek atlatmak gibidir. [90a] • Na'ıncı keseri kendüye yüzer. [90a] • Nâmerdin başı göge erse yine nâmerd. [90a] • Naşibin var ise gelür Yemen'den, naşibin yoğ ise düşer dehenden. [90a] • Naşibinde var ise kaşığında çıkar. [90a-ek] • Ne bağda bağım var ne çakalda alacağım var. [90a] • Ne çiğ yedim ne karnım ağrır. [90a] • Ne kadar et arık olsa ekmeğe üzere yakuşur. [90a] • Ne kanda turur ne kında. [90a] • Ne kara yerde yaturum ne kara kura düş görürüm. [90a] • Ne sert ol aşıl ne yavaş ol basıl. [90a-ek] • Ne Şâm'ın şekeri ne 'Arab'ın yüzi [90a] • Ne şeytânı gör ne şalavât getür. [90a-ek] • Ne şîr-i şütür ne didâr-ı 'Arab [90a] • Ne tarlada tarım var ne serçe ile da'vâm var. [90a-ek] • Ne vèrdin elime ne çalayım yüziye? [90a] • Ne zamân 'araba geçdi ne vakt öküz ş.çdı? [90a-ek] • Nefesiye el verirse borizân ol. [90a] • Nerede çokluk orada b.kluk. [90a-ek] • Nohûd gibi her aşâ girme. [90a] • Nuri kuşu dâneyi evvelâ ölçer şonra yuutar. [90a-ek] • O kadar kuşur kağı kızında da bulunur. [67a-ek] • Ocağ egrî olursa olsun tütünü toğrı çıksun. [69a] • Oğlan almış oyuna gitmiş çoban almış koyun[a] gitmiş. [67b-ek] • Ok yaydan çıkdı. [66b-ek] • Ok yaydan çıkdı. [68a-ek] • Rakib ölsün de ne yüzden ölürsen ölsün. [78b-ek] • Rakib ölsün de imânla gerek imânsız [78b] • Refiksiz yola gidilmez. [78b] • Rûsbîde nâmüs olsa puştada 'âr, söğüd ayvâ vèrirdi kavak nâr. [78b-ek] • Rûsbînin gözi yaşlı olur. [78b-ek] • Rûsbînin tokuz tomı olurmuş birini giyer sekizini ele giydirmiş. [78b-ek] • Rûsbîye demişler ki niçün toğurmazsın biri yapar biri bozar demiş. [78b-ek] • Rûsbîyi s.kden mi korkudursun. [78b-ek] • Rûsbuyu şüret şatar. [78b] • Rüşvet kapudan girince 'adl bacadan çıkar. [78b] • Ş.çdığımız bize yüzmek öğrediyor. [81a]
---	--

¹¹ Kuyruğu kısa hayvan (TDK 1993, s. 3001)

¹² Yazmada kolan "yaban eşiği" (TDK 1996, s. 2610) sözcüğü de bulunmaktadır.

<ul style="list-style-type: none"> • <i>Ornmayan kediniñ vardır bir derdi. [68a-ek]</i> • <i>‘Osmanlu, tavşanı ‘araba ile avlar. [84a]</i> • <i>Os.ruklı g.te arpa etmegi bahâne. [68b-ek]</i> • <i>Ot düşdüğü yerde yanar. [68b-ek]</i> • <i>Oynayamayan oğlan yerim tar dër. [66b]</i> • <i>Ögüt vèren çokdur ammâ etmek vèren yokdur. [68b-ek]</i> • <i>Öksüz oğlan kendi keser göbegin. [68a]</i> • <i>Öksüze huyâr vèrmişler egridir dèyü begenmemiş. [68b]</i> • <i>Öküz öldi o[r]taklık ayrıldı. [66b]</i> • <i>Öküz ölünce bıçak yetişdiren çok olur. [67a-ek]</i> • <i>Öküzün boynuzu yük degildir. [69b]</i> • <i>Öküzün tarlaya bakması tarlaya zarar getürür. [69a]</i> • <i>Ölecek hasta yaşdığa ş.çar. [68a-ek]</i> • <i>Ölme eşegim ölme yonca bitince ye. [67b]</i> • <i>Ölümi gören hastalığa katlanır. [67a-ek]</i> • <i>Ölünün s.ki ağlayanın büzüğüne. [68b]</i> • <i>Ölürsem yer begensün kalursam il begensün. [68a-ek]</i> • <i>Ölürüm dèyeniñ üstüne varılmaz. [66b-ek]</i> • <i>Öñünü bana bana şorunı şana şana. [68b-ek]</i> • <i>Üykülü(?) öküz dügene¹³ sıçgan olur. [69b-ek]</i> • <i>Öyke¹⁴ ile kalkan ziyân ile oturur. [68a]</i> • <i>Pâdişâhı görmeyen ‘ibret alsun otağmdan. [71a]</i> • <i>Para dèyü komşu bokını kapar. [71a-ek]</i> • <i>Parasına kıyamayan .mı anasında görür. [71a-ek]</i> • <i>Parayı vèren düdüğü çalar. [71b-ek]</i> • <i>Payas’a pirince giderken evdeki bulğurdan olduk. [71a-ek]</i> • <i>Pençsenbeniñ gelişi çarşanbadan bellüdür. [71b-ek]</i> • <i>Peşkeş atın dişine bakılmaz. [70b]</i> • <i>Pişmiş aş şoğuk şu katma. [71a-ek]</i> • <i>Puştda nâmûs olsa rûsbîde ‘âr; söğüd, ayva vèrür kavağ nâr. [71b-ek]</i> • <i>Puştdan vefâ zehrden şifâ. [71b-ek]</i> • <i>Puştuñ şonı dedelik rûsbîniñ şonı ebelik. [71b-ek]</i> • <i>Râfîzî rûz-ı kıyâmet har buved zîr-i Yehüd. [78b]</i> • <i>Şaman altından şu yürüdür. [81a]</i> • <i>Şap yéyüp şaman ş.çar. [81b-ek]</i> • <i>Şarb sirke kendü kabına zarardır. [81a]</i> • <i>Şarı aşı yéyen olsun gügegi¹⁵. [81a]</i> • <i>Şarığım beyâz ammâ şâbünü vèresiyedir. [81b-ek]</i> • <i>Şarmısağı gelin ètmişler kırk gün koşu çıkmamış. [81a]</i> • <i>Şayılı koyunu kurd yemez mi? [81a]</i> • <i>Şebt nebt [72b]</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>S.keceğim vakit ş.çacağı geldi. [79b]</i> • <i>S.ker s.ker çıkar gider, sermayesi s.kidir. [92b-ek]</i> • <i>S.ki çarşafa tolaşdı. [80a-ek]</i> • <i>S.kime deyecek(?) os.ruğı yok. [79b]</i> • <i>S.kimi keser kaşaba minnet èylemem. [79b]</i> • <i>s.kini kesme [...] acısını bilesin. [80a-ek]</i> • <i>Şabâh ola hayrı gele. [81a]</i> • <i>Şabâh ola hayrı gele. [81a]</i> • <i>Şabr ile koruk hulv, tut yaprağı atlas olur. [81a]</i> • <i>Şabrın şonı selâmetdir. [81b-ek]</i> • <i>Şağ baş yaşdık istemez. [81a]</i> • <i>Şağ g.t y.rağ bazarında belli olur. [81a]</i> • <i>Şağ ne bilür hasta olanın halini. [81b-ek]</i> • <i>Şağ olan baş yine kavuşur. [81a]</i> • <i>Şağ öküz çürük şaman neylesün? [81a]</i> • <i>Şağ söz çürük tımardan yegdir (?) [81a]</i> • <i>Şağır için iki kere kâmet olmaz. [81a]</i> • <i>Şağır işitmez ammâ uydırır. [81b-ek]</i> • <i>Şağır os.rduğın işitmez sezer. [81a]</i> • <i>Şağlam tut işini hayr gör düşünji. [81b-ek]</i> • <i>Şâhibinden evvel âhura girme. [81b-ek]</i> • <i>Şâhibine²¹ beñzemeyen evlâd uğrulukdır. [81b]</i> • <i>Şâhibine beñzemeyen mal uğrulukdır. [68a]</i> • <i>Şahlebcî güğümü gibi ağzından bal akar içerişi âteş tolu. [72b-ek]</i> • <i>Şakal ile ‘âkil olsa bir kişi, keçiye danışurlardı her işi. [81b-ek]</i> • <i>Şakım kendin topal körden şağırdan. [81b]</i> • <i>Şakınan göze çöp düşer. [81a]</i> • <i>Şakla şamanı gelür zamânı. [81b-ek]</i> • <i>Söz sözi açar. [79b]</i> • <i>Söz uzun [79b]</i> • <i>Sözi söyleyenden dinleyen ‘ârif gerek. [79b]</i> • <i>Şu akar kör bakar. [81a]</i> • <i>Şu akdığı yere yine akar. [81a]</i> • <i>Şu başdan kesilür. [81b-ek]</i> • <i>Şu bulanmayınca turlmaz. [81a]</i> • <i>Şu uyur düşman uyumaz. [81a]</i> • <i>Şuçluğı döğmişler [de] vây arkam demiş. [81b-ek]</i> • <i>Şuda balıktır. [81b-ek]</i> • <i>Şuda s.kilmiş sıpaya beñzer. [81b-ek]</i> • <i>Şudaki balığa bazar olmaz. [81b-ek]</i> • <i>Şultân Ahmed’de dileniüp Ayasofya’da şadaka vèrür. [80a-ek]</i> • <i>Şuya varmadan çemrenme. [81a]</i> • <i>Şuyı bardakda gemiyi dîvârda. [81b-ek]</i> • <i>Şuyı başdan keserler. [81b-ek]</i> • <i>Şuyı getüren de bir destiyi kıran da. [81a]</i>
--	---

¹³ düven

¹⁴ öfke

¹⁵ güveyi

²¹ Yazmada bu kelimenin altına “babasına” yazılmıştır.

- *Sebete'l'-arş şumme'n-nukûş* [72b]
- *Selâm 'aleyküm balık evvelâ yaorum (?)* [79b]
- *Sen bâzârlığına bak kulağı tobradadır.* [80a-ek]
- *Sen kazan sen ye, harabende(?) katırımı avar[e] gütmte.* [79b]
- *Sen Mısır'dan tiryâk getirince herifi ilan şokar.* [79b]
- *Serceden korkan taru ekmez.* [79b]
- *Serçeye çubuğ beredir.* [79b-ek]
- *Serçeyi bülbül dèyü şatar.* [79b]
- *Sev seni seveni hâkle yeksân ise [de] sevme seni sevmeyeni Mısır'a sultân ise.* [80a-ek]
- *Seveniñ kulıyuz sevmeyenin şultânı.* [79b]
- *Sever imiş yıkılan yıkılanı.* [79b]
- *Seyl gider kum kalur.* [79b]
- *Şıçan deliği bir altuna.* [81b-ek]
- *Şıçan sidigi denize fâi' de.* [81a]
- *Şidkâ kaçana erişilmez.* [81b-ek]
- *Sıpalı eşek harman tağıtır.* [79b-ek]
- *Sırrını sır edenin demine hü.* [80a-ek]
- *Simâî pilavı ile oğlan sevilmez.* [79b]
- *Sinek murdâr değil mi' de bulandırır.* [79b]
- *Sinek pekmezciyi bilir.* [79b]
- *Sofı şoğan yimez bulsa kabuğunu komaz.* [81a]
- *Şoğuk temür dögülmez.* [81a]
- *Soluğunu al da borazancı başı ol.* [82a-ek]
- *Şonradan görme Ermeni'den dönme.* [81b-ek]
- *Şon pişmanlık fâ'ide vèrmez.* [81b]
- *Şona kalan toña kalur.* [81b-ek]
- *Şora şora insân Bağdad'ı bulur.* [82a-ek]
- *Şoran yolın şaşırmas.* [82a-ek]
- *Şoydur çeker b.ğdur koğar.* [81b-ek]
- *Şoyı şoydan köpeği mandradan ara.* [81b-ek]
- *Şoyundığın yerden giyin.* [82a-ek]
- *Söz bir Allah bir.* [79b]
- *Söz ortanın.* [79b]
- *Söz ölüm getirmez.* [79b]
- *Tağlı gelür bağılyı kovar.* [83a-ek]
- *Tam aşuri köpek ür[ü]mez.* [83a-ek]
- *Tama 'kâr şağ iken zügürt aç kalmaz.* [83a-ek]
- *Tamdan düşen halden bilür.* [82b]
- *Tamlaya tamlaya göl olur.* [77a]
- *Tamlaya tamlaya göl olur.* [83a-ek]
- *Tarhuncıya tarhun şatılmaz.* [82b]
- *Taş ol da baş yar.* [83a-ek]
- *Taş taş üstüne kalmasun.* [82b-ek]
- *Taş yerinde ağırdır.* [83a-ek]
- *Tavşan tağa küsmüş tağın haberi yok.* [82b]-
- *Tavşana kaç taziya tut.* [82b]
- *Tavşanın kaçdığın gördüm etinden ikrâh itdim.* [82b]
- *Tavşanın yüzine bak südini um.* [82b]
- *Suyun çağlamazı insânın söylemezi.* [81b-ek]
- *Süd iken(?) ağızım yandı.* [79b]
- *Sünnet var ama dibine kadar degül.* [80a-ek]
- *Sürüden ayrılan koyunu kurd yer.* [79b]
- *Şaşgın ördek suya g.tünden dalar.* [80b]
- *Şaşşı şaşşı dèyeceğine kör dèyivèr.* [80b-ek]
- *Şaşkın köpek baklavadan pay umar.* [80b-ek]
- *Şaşkın misâfir ev şâhibini ağırlar.* [80b-ek]
- *Şaşkın ördek başını kor kıçıyla talar.* [80b-ek]
- *Şeca'at arz ederken merd-i kıbtî sirkatın söyler.* [80b-ek]
- *Şem'dân dibine şavk vèrmez.* [80b-ek]
- *Şer işin peyki.* [80b]
- *Şer'-i şerif kesdiği parmak acımaz.* [80b]
- *Şer'-i şerifi hor gören hor olur.* [80b]
- *Şeytân 'azâbda yakışur.* [80b]
- *Şeytân kulağına kurşun.* [80b-ek]
- *Şeytândan imân ummak gibidir.* [80b-ek]
- *Şeytândan melâke toğmaz.* [80b-ek]
- *Şimdi o çamlar bardak oldu.* [80b]
- *Şoban armağanı çam şakızı.* [73a]
- *Şobanın gönli olunca tekeden süd çıkarır.* [73a]
- *Tablakâr başındaki şatar.* [83a-ek]
- *Tağ başından duman kul başından yamân eksük olmaz.* [83a-ek]
- *Tağ tağa kavuşmaz adam adama kavuşur.* [82b]
- *Tağına göre qar.* [82b]
- *Toğru söyleyeni tokuz köyden kovarlar.* [83a-ek]
- *Toğruyu oğ gibi yabana atarlar, egriyi yay gibi elde tutarlar.* [83a-ek]
- *Tok olan acı halin bilmez.* [83a-ek]
- *Tokuz abdâl bir kaşık ile geçinmiş.* [82b]
- *Tokuz körün bir degneyi²² var.* [82b]
- *Tokuzunda ne ise toksanında odur.* [83a-ek]
- *Tonuz tonuz çalmaz.* [82b]
- *Tonuzta talanmadan çalıyı tolanmak yegdir.* [82b]
- *Tonuzı kuyruğından yer.* [82b]
- *Tonuzun burnın kulağın kes yine tonuz yine tonuz.* [82b]
- *Topal eşekle kârbâna karışılmaz.* [83a-ek]
- *Toy toya ürkünmüş(?)* [83a-ek]
- *Toyun g.ti tokuz karış yırtılmış.* [83a-ek]
- *Tozi koz anlama.* [72a]
- *Töngel ile oruc tutulmaz.* [72a]
- *Turpun şıkından segregi yegdir.* [72a]
- *Tüt dimege tudak gerek.* [82b]
- *Tut kurusuyla oğlan sevilmez.* [72a-ek]
- *Tutulmadık uğrı mumdan toğrı.* [82b]
- *Tuz etmek yédigin yere hıyânet etme.* [82b]
- *Tüfenk ile oyun olmaz.* [72a]
- *Tükürsem yüzüm çıkarsam gözüm.* [72a-ek]

22 değnek

- | | |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none"> • Tavulun sesi ırakdan hoş gelür. [82b] • Tayak eşege yaraşur. [83a-ek] • <i>Tedbîri noxşân edüb de taqdîre bühtân eyleme.</i> [72a-ek] • Tekyeyi bekleyen içer şorbayı. [72a] • Temcîd yemeği gibi ışıdır ışıdır yêr. [72b-ek] • Temür tavında yapışur. [72a] • <i>Tencere nerede kaynarsa meymûn orada oynar.</i> [72a-ek] • Tencere yuvarlanmış kapağını bulmuş. [72a-ek] • <i>Tencire tencireye g.tün kara demiş.</i> [82b] • <i>Terâzûsi keçeden olanın b.kdan olur okkasi.</i> [72a-ek] • Tereciye tere satılmaz. [72a-ek] • Terzî kendi söküğünü dikemez. [72a-ek] • Terzîye göç demişler ignem başımda demiş. [72a-ek] • Tevekküllinin gemisi batmaz. [72a-ek] • Teyzenin t.şığı olaydı dayın olurdu. [72a] • Tilkü tilkülüğünü bildiresiye kadar post elden gider. [72a-ek] • Tilkü var başı keser kurdun adı yaman. [72a-ek] • Tilkünün kaçacağı kürkçi dükkânı. [72a-ek] • <i>Tîz biten tîz yiter.</i> [72a] • Tîz-reftâr olanın pâyine dâmen dolaşur. [72a] • <i>Tobrada ılan görmüş.</i> [82b] • Toğrıya Hak yardımcıdır. [82b] • <i>Uyuz keçi bınar başımdan içer suyu.</i> [69a] • <i>Uzunun kışaya gönül olunca egiliverir.</i> [69a] • Üşenenin oğlu kızı olmamış. [69a] • <i>Üzdün üzdün kuyruğuna geldiñ.</i> [69a] • Üzüm üzüme göre kararır. [68a] • Üzüمنى yê bağını sorma. [67b-ek] • Var evi kerem evi. [91a] • Varaq-ı mihr ü vefâyı kim okur kim dinler. [91a] • <i>Varan gelen bal yemiş.</i> [91a] • <i>Varan gelen ökcedir, iş bitüren akcedir.</i> [91a] • <i>Vardığın yerin şomunu büyük ise sen tobrayı küçük götür.</i> [91a-ek] • <i>Varın vëren yâd olmamış.</i> [91a] • Varısa pulun olurum kulun yok ise pulun kapudur yolun. [91a-ek] • Varışına gelişim tarhanaña bulğur aşım. [91a-ek] • <i>Vay ana büzücigim, akcesiyledir kuzucağım(?)</i> [91a] • Vêresiye şarâb içen iki kere şarhoş olur. [91a] • Vêrirsen toyur dögersen duyur. [91a-ek] • Vermeyince Ma'büd ne yapsun Mahmüd? [91a-ek] • <i>Ya deve ya deveci ya üstündeki hâci.</i> [92a-ek] • Yabancı köpeğin kuyruğu apışı arasında olur. | <ul style="list-style-type: none"> • Türk işi ödünç olur. [72a] • <i>Türk ne bilür bayrâmı lık lık²³ içer ayranı.</i> [72a] • <i>Türk'e beglik vemişler ibtidâ babasını öldürmüş.</i> [72a] • Türk'ün 'aklı şonradan gelür. [72a-ek] • Ucuz etin şorbası tatsız olur. [68b] • Ucuz etin yahnişi tatsız olur. [68a-ek] • <i>Ucuz²⁴ kirâ münâsib yoldaş.</i> [69b] • <i>Uç²⁵ dëyince deve, yük dëyince kuş.</i> [69a] • Uğrı ol hırsız ol inşâfi elden koma. [67a] • Ulu kuşun kısmeti ayağına gelür. [68a-ek] • Ulu sözi tutmayan uluyı kalur. [69b] • <i>Ummadığın çotuk²⁶ araba devirir.</i> [69b-ek] • Ummadığın taş yarar baş. [68a] • <i>Usta hırsız, yavuz hırsız.</i> [73b-ek] • <i>Uştasız ekilen kabağın boynı egri biter.</i> [68b-ek] • <i>Uşağla gitme yola yükün yıkılursa güler yüki yıkılursa ağlar.</i> [69b] • Uyur yılanın kuyruğına başma. [68a] • Yanlış hesâb Bağdâd'dan döner. [93a-ek] • Yar yıkıldığı gün tozar. [92b-ek] • Yarası olan kocınur. [92b-ek] • Yârim beni anşın da bir çürük koz ile. [93a-ek] • Yârsız kalmış cihanda 'aybsız yâr isteyen. [93a-ek] • Yaş deri gibi kanğı yana çeksen oraya gider. [93a-ek] • Yavaş atın çiftesi sert olur. [93a-ek] • <i>Yavri kuşun ağzı büyük olur.</i> [92b-ek] • <i>Yedigi b.ka bakmaz da hikmetden dem urur.</i> [93a-ek] • <i>Yekden çıkar yokdan çıkmaz.</i> [71b-ek] • Yel kayadan ne alır? [93a-ek] • Yenice elegim kânde aşayım. [92b-ek] • <i>Yérinden oynayan taş temel tutmaz.</i> [92a-ek] • <i>Yêrsen kapkacak yemezsen kapu açık.</i> [93a-ek] • Yêrün kulağı var. [93a-ek] • Yıl uğursuzundur. [92a-ek] • Yıl uğursuzundur. [93a-ek] • <i>Yılan ile imân bir yerde turmaz.</i> [92a-dk] • Yırtıcı kuşın 'ömri az olur. [92a-ek] • Yigitiñ kötisi olmaz meger ki zügürt ola. [93a-ek] • <i>Yeyemeyeceğın b.kun başına geçme.</i> [93a-ek] • <i>Yeyemeyeceğın y.rağın öñüne turma.</i> [92b-ek] • <i>Yoğurdum karadır diyen bulunmaz.</i> [92b-ek] • <i>Yokladık, çakmak taşı çıktı.</i> [92b-ek] • <i>Yol yakın iken dönmesi kolay olur.</i> [92b-ek] • <i>Yolı yol ile ormanı balta ile.</i> [92b-ek] • <i>Yol ile os.rağ g.te s.k.m kurbân olsun.</i> [93a-ek] • <i>Yolun otı kelin g.ti.</i> [93a-ek] • Yorganına göre ayağını uzat. [92b-ek] |
|--|--|

²³ Yazmada لعلی

²⁴ Yazmada اچور

²⁵ Yazmada "cim" ile چیم

²⁶ çotuk: kütük

<p>[92b-ek]</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Yabancıya vèrme kızın vilâyeti ikidir. [92b-ek]</i> • <i>Yağar eser yolcu yolından kalmaz. [92a-ek]</i> • <i>Yağmur olsa kendi tarlasına yağar. [92a-ek]</i> • <i>Yağmurdan kaçarken toluya tutulduk. [92a-ek]</i> • <i>Yalan ile imân bir yerde тұrmaz. [92a-ek]</i> • <i>Yalancının evi yanmış da kimse inanmamış. [93a-ek]</i> • <i>Yalancının mumu yatsuya kadar yanar. [93a-ek]</i> • <i>Yalnız elin şamatası çıkmaz. [92a-ek]</i> • <i>Yalnız taş dīvâr olmaz. [92a]</i> • <i>Yalnız uçan kuşa zevâl olmaz. [93a-ek]</i> • <i>Yamanmayınca giyilmez yalanmayınca toyulmaz. [92a-ek]</i> • <i>Yan başınğa dön başınğa iki elin yağ ise çal başınğa. [92a-ek]</i> • <i>Yandı ağzım tarhanadan bāri bir aş olaydı/ beni saşsağan urdı bāri bir kuş olaydı. [92b-ek]</i> • <i>Yanğına körük ile varur. [93a-ek]</i> • <i>Yanğına meşa'l ile varur. [93a-ek]</i> • <i>Yanmış yerin otı tiz biter. [92b-ek]</i> • <i>Żarara kimesne şerik olmaz. [82a]</i> • <i>Żarar-ı āmmdan zarar-ı hās evladır. [82a]</i> • <i>Żarüretde ayuya dayı dirler. [82a]</i> • <i>Żarüretde gügem daħi yemişdir. [82a]</i> • <i>Żarürî yā Mūsā! [82a-ek]</i> • <i>Zekâtın kadar malın artsun. [79a]</i> • <i>Zengin 'arabasin tağdan aşurur zügürt düz ovada yolun şaşırır. [79a-ek]</i> • <i>Zengininiñ gönli oluncaya dek zügürtün cânı çıkar. [79a-ek]</i> • <i>Zengininiñ malı zügürdün çeñesini ağırdır. [79a-ek]</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Yufkayı açan da bir kapudan bakan da bir. [93a-ek]</i> • <i>Yügrük at yemini kendi artırır. [92b-ek]</i> • <i>Yükünü tut da bācını al, gāvurı bul da hāracını al. [92b-ek]</i> • <i>Yüksek tağdan duman eksük olmaz. [92b-ek]</i> • <i>Yüz vèrdiler deliye geldi şıçdı hāluya. [92b-ek]</i> • <i>Yüz yüzden utanur. [92b-ek]</i> • <i>Yüzünün yumşaklığından tonunun ağı kurımaz. [92b-ek]</i> • <i>Żālime bir żālim bulunur. [83b]</i> • <i>Żāliminiñ endāzesi olmaz. [83b]</i> • <i>Zamān şatar şamanı. [79a]</i> • <i>Żarar fāi'deniñ karındaşdır. [82a]</i> • <i>Żarar oldıkça hırş gālīb olur. [82a]</i> • <i>Zırvā te'vıl götürmez. [79a-ek]</i> • <i>Zırvā te'vıl götürmez. [83b]</i> • <i>Zikrū'l-'ayş nısfū'l-'ayş²⁷ [78a-ek]</i> • <i>Zor ile güzellik olmaz. [79a]</i> • <i>Zor ile koyına giden köpek hayr etmez. [79a]</i> • <i>Zor oyunu bozar. [79a]</i> • <i>Zora beglerin borcu var. [79a-ek]</i> • <i>Zurriyetsiz insān meyvesiz ağaç gibidir. [78a-ek]</i> • <i>Zügürde borclu olma. [79a]</i> • <i>Zügürt misin hemān öl. [79a]</i>
--	--

SONUÇ

Bu çalışmada 18-19. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen bir atasözü mecmuası incelenmiştir. Bu mecmuadaki atasözleri ile ilgili olarak tespit edilen bazı önemli noktalar aşağıda sıralanmıştır:

1. Yazmanın normal metninde 602 atasözü vardır. Sayfa kenarlarına ve boşluklara sonradan eklenen atasözü sayısı ise 585'dir. Böylece toplam atasözü sayısı 1187 olmaktadır. Ancak bu sayıyı "birbirinden farklı atasözü" olarak değerlendirmek yanlış olur çünkü mükerrer kayıtlar vardır. Mesela normal metindeki "Alan şatandan umar. [69b]" atasözü; 66b, 67a ve 68a'nın sayfa kenarlarına birer kez yazılmış durumdadır. "Akılsız başın zahmetin ayak çeker" atasözü hem 84a'nın hem de 84b'nin sayfa kenarına eklenmiştir. "İlin atdığı taş uzak gider" atasözü hem normal metinde 67a'da vardır hem de 67b'nin sayfa kenarına eklenmiştir. "G.tini kiraya vèren acısına katlanır." atasözü, normal metinde 88a'ya iki defa yazılmıştır. "İpiyle kuyuya inilmez." atasözü hem 68b'nin hem de 70a'nın sayfa kenarına eklenmiştir. "Ok yaydan

²⁷ Yeme-içmeyi anmak, yeme içmenin yarısıdır.

çıkıldı." atasözü hem 66b'nin hem de 68a'nın sayfa kenarına eklenmiştir. "Şabâh ola hayrı gele" atasözü, normal metinde 81a'ya iki defa yazılmıştır. Normal metinde 69b'de bulunan "İlk bāzār bāzārdır" atasözü, 67b'nin kenarına da eklenmiştir. Normal metinde 77a'da bulunan "Tamlaya tamlaya göl olur." atasözü, 83a'nın kenarına da eklenmiştir. "Yıl uğursuzundur" atasözü, hem 92a'nın hem de 93a'nın sayfa kenarına eklenmiştir. Normal metinde 83b'de bulunan "Zırva te'vîl götürmez" atasözü, 79a'nın kenarına da eklenmiştir. Başka mükerrer sözler de vardır. Bu gibi mükerrer sözler düşünüldüğünde 1172 atasözü kalmaktadır. "Kesilen baş bir dahâ bitmez." [87b-ek], "Kesilen baş bitmez." [87b], "Keliñ emi olsa kendine olur." [88a-ek], "Keliñ merhemi olsa kendi başına sürer." [87b], "Çoklığa tarı ekilmez." [74a-ek] "Çokluğa taru saçılmaz." [73a] vb. gibi küçük farklılıklar olan atasözleri, bu 1172 sayısına dâhildir. Aşağıda listelenenek olan Arapça, Farsça kalıp sözler ve değişik şairlere ait dizeler de bu sayı içindedir.

2. Yazmadaki sözler; *Kitab-ı Atalar* (İzbudak 1936), Güvahî'nin *Pend-nâme'si* (Hengirmen 1983) ve Ömer Asım Aksoy'un (1988) sözlüğünde yer alan atasözleri ile karşılaştırılmıştır.

Yazmadaki 1187 sözden 16'sı *Kitab-ı Atalar'* da aynen geçmektedir, 117 sözde ise eş ya da yakın anlamlı kelime kullanımından kaynaklanan farklılık vardır. Yazmadaki sözlerden 6'sı *Pend-nâmde'* de aynen geçmektedir, 186 sözde ise eş ya da yakın anlamlı kelime kullanımından kaynaklanan farklılık vardır. Yazmadaki sözlerden 275'i Ömer Asım Aksoy'un sözlüğünde dizin veya açıklama kısmında aynen geçmektedir, 308 sözde ise eş ya da yakın anlamlı kelime kullanımı nedeniyle farklılık vardır. Yazmada olup da bu üç derlemenin üçünde de olmayan söz sayısı ise 562'dir ve ilgili bölümde bu sözler italik olarak dizilmiştir.

3. Osmanlı dönemi atasözü derlemelerinde atasözlerine ek olarak deyimlere, Arapça veya Farsça kalıp sözlerle, berceste mısralara da yer verilmiştir. Bütün bu sözler için de genel olarak "emsâl" terimi kullanılmıştır. *Risâle-i Durûb-ı Emsâl'* de de bu nitelikte sözlerle rastlanmaktadır. Yazmadaki Arapça ve Farsça kalıp sözler şunlardır:

Āferīn ey murğ-ı āb/ dervīş rā şādān koni [69b-ek]

Sebete'l-arş şümme'n-nukûş [72b]

Huz mā şafā da' mā keder [75b]

Dīvāne rā kalem nist [77a]

Zikrū'l-ayş nişfü'l-ayş [78a]

Żarūrī yā Mūsā [82a]

Der-i maķām hanuñ [77b]

Rāfizi rūz-ı kıyāmet har buved zīr-i Yehūd [78b]

Günāh est kebāirest bārī hube est [87b-ek]

Adem Ceyhan (2011a) metinde "mesel" olarak verilmiş olan aşağıdaki berceste mısraların sırası ile Güvâhî, Hâtemî ve Karamanlı Kâmî'ye ait olduğunu tespit etmiştir.

Erenler hāzıra kılmış du'āyı [69b]

Tîz-reftâr olanın pâyine dâmen dolaşur [72a]

Varağ-ı mihr ü vefâyı kim oğur kim diñler [91a]

4. Yazmadaki bazı ek ve sözcüklerin imlâsı konusunda farklı kullanımlar tespit edilmiştir. 23 atasözünde *sağır kefle* yazılması gereken bazı eklerin, *nun* ile yazıldığı görülmüştür: *Işlanmışın* [66b], *atasın* [67a], *şorarsın* [75b], *atın* [71b], *oldığım* [77b-ek], *tarlığın* [70b-ek]... Bu durum, ilk bakışta bir imlâ hatası olarak değerlendirilip derleyicinin yazım konusundaki bilgisizliğine bağlanabilir ancak bir yandan da bazı Arapça ve Farsça sözcüklerin herhangi bir yanlışlık yapılmadan orijinal imlâlarıyla yazıldığı görülmektedir: *nerdbân* [74b], *bâdincân* [69b-ek], *bâd-ı havâ* [70b-ek], *pençsenbe* [71b-ek], *kaşşâb* [87b], *meşhare* [86a], *Horûs* [71a], *kârbân* [68b], *meymûn* [72a-ek], *çirkâb* [73b-ek], *ğilâf* [89a] ...

Ekmek sözcüğü; 8 atasözünde *etmek*, 5 atasözünde *ekmek* olarak yazılmıştır. *Çoban*, *çorba* kelimeleri üçer atasözünde *şın* ile *şoban*, *şorba* şeklinde; birer atasözünde *çim* ile *çoban*, *çorba* olarak yazılmıştır. Ek almamış *kurt* sözcüğünün yazımında da farklılık görülmektedir. Sözcük, normal metinde eksiz olarak 2 kez kullanılmıştır ve *ğurd* olarak yazılmıştır; sayfa kenarlarına eklenen sözlerde de eksiz olarak 2 kez kullanılmıştır ve *ğurt* şeklinde yazılmıştır. *Aç* sözcüğünün eksiz yazımında da tonluluk-tonsuzluk bakımından bir farklılık görülür; bu sözcük 3 atasözünde *çim* ile 3 atasözünde ise *cim* ile yazılmıştır.

EXTENDED ABSTRACT

Proverbs are the common product of society's past experiences and are used to make narration effective and credible. The messages in the proverbs are adopted by the public. Proverbs, which are the easiest way to tell a lot with little words, have been a means of expression that are used frequently by almost every period and everyone. The trace of past proverbs can only be traced through written texts. The first examples of Turkish proverbs are found in the Gokturk texts, which are one of the old texts of the Turkish language. With the increase of written texts, the use of proverbs also increased. As a matter of fact, researchers have identified 266 proverbs in *Dîvânu Lugâti't-Türk* and 205 proverbs in *Kutadgu Bilig*.

From the period of Old Anatolian Turkish, there are special texts that present Turkish proverbs together. The text *Kitab-ı Atalar*, compiled in 1480-1481, is accepted one of the first examples of proverb collections. Especially since the 16th century, it has been seen that such compilation studies have increased. Transcribed texts of most proverbial medjmuas prepared in the Ottoman Turkish period; has been published as a book, paper, or article. It is possible to say that there are texts that have not yet been transcribed, as well as manuscripts that have not been cataloged and discovered. To prepare products such as collection, database and dictionary that will contain all the Turkish proverbs, all proverbs must be identified and unearthed as far as possible. In this study, a medjmua of proverbs named *Risâle-i Durûb-ı Emsâl*, which is registered to the National Library of Germany (Staatsbibliothek) with the number "Ms.or.quart 1502" and has not been published until today, except for a brief introduction, is discussed. Proverbs in the medjmua have been transcribed and some important

explanations have been given related the text. Thus, a new text has been added to the corpus of Turkish proverbs.

There are 13 lines on each page in the manuscript examined, but many pages have been left half-finished. Page 90b is completely blank. Another important feature about manuscript is that many proverbs were later added to the spaces and page edges on pages. The original text is written in a legible naskh line; the words added later is written with the difficult to read ruq'ah line and in a rather irregular way - sometimes with the page upside down-. There is no information about when and by whom the proverbs in *Risâle-i Durûb-ı Emsâl* were compiled. Adem Ceyhan, who has previously written a short introduction about this manuscript, says that these proverbs were compiled in the 18th or 19th century, based on the texts whose author is known in the manuscript. It is not clear by whom and when the words added to the page spaces were added.

In this study, proverbs in the medjmua have been transcribed first. Transcribed proverbs -for convenience for users who will review the text later-are sorted alphabetically according to today's alphabet and given a page number after each proverb. For proverbs in normal text, only the page number is written in the form of [67a], [67b]; for proverbs added to the edges, the notation [67a-ek], [67b-ek] is preferred, based on the word "derkenar" (marginalia). This notation will also provide a convenience for those who need to check the transcribed text from the manuscript.

The three proverbs in the manuscript could not be read because they are scribbled. Apart from this, 602 proverbs have been identified in the normal text of the manuscript. The number of proverbs added to the margins of the page is 585. Thus, the total number of proverbs is 1187. However, some proverbs are repeated. When the duplicate proverbs are excluded, the number of proverbs in the medjmua is 1172. It is known that, in addition to proverbs, idioms, Arabic or Persian molded words, and selected verses are also included in the collections of proverbs in the Ottoman period. It has been observed that nine Arabic and Persian expressions were used in *Risâle-i Durûb-ı Emsâl*. In addition, it has been revealed that three selected verses whose poet is known were mistakenly listed as proverbs. It is determined that there are some mistakes in the spelling of some suffixes and words in the manuscript; these are detailed in the "conclusion" section of the article.

KAYNAKÇA

- Akün, Ö. F. (1989). Ahmet Vefik Paşa, *İslam ansiklopedisi*, (C. 2, s. 143-157). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aksoy, Ö. A. (1988). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü 1-2*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Arslan, M. (2019). *Hâlis efendi, turfetü'l-emsâl açıklanmalı atasözleri sözlüğü*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Bayat, A. H. (2003). İlk atasözü kitaplarımızdan Oğuznâme'nin Berlin nüshası ve Feridun Nafiz Uzluk'un bir derlemesi. X. Millî Mevlâna Kongresi Bildirileri (2-3 Mayıs 2003) içinde (25-29), Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Bekar, B. (2019). *Batı kültüründe Türk atasözleri*. Konya: Kömen Yayınları.
- Beyzadeoğlu, S. (2003). *Şinasi durûb-ı emsâl-i Osmâniyye*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Böler, T. (2017). Kitâb-ı atalar sözi adlı eser üzerine. *Atatürk Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları* içinde (339-370). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Ceyhan, A. (2011a). Bazı yazma ve basma Türk atasözleri derlemeleri. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 4, 175-225.
- Ceyhan, A. (2011b). 17. asra ait iki kitapçık: Nasreddin Hoca hikâyeleri ve Türk atasözleri. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2), 121-160.
- Çobanoğlu, Ö. (2012). *Türk halk edebiyatına giriş - I*. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2020). *Divânı Lugâti't-Türk'teki şiirler ve atasözleri*. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat.
- Hengirmen, M. (1983). *Güvâhi pend-nâme*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- İbrahim Şinasî. (1870). *Durûb-ı emsâl-i Osmâniyye*. İstanbul.
- İzbudak, V. (1936). *Atalar sözü*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kartallıoğlu, Y. (2011). *Klasik Osmanlı Türkçesinde eklerin ses düzeni (16, 17 ve 18. yüzyıllar)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tan, N. (2020). Türkiye'de genel atasözü ve deyim sözlüklerinde anlam verme çalışmalarına toplu bir bakış. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 50, 257-295.
- TDK (1993). *Türkiye'de halk ağzından derleme sözlüğü VIII*, Ankara: Yazar.
- TDK (1996). *Tarama sözlüğü IV*, Ankara: Yazar.
- Üstüner, A. (1989). *Karahanlıca ve eski Anadolu metinlerinde deyimler, atasözleri ve kısa hikâyeler* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Yılmaz, A. (1999). Müstakim-zâde ve durûb-ı emsâl'inin Türk edebiyatındaki yeri ve önemi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 6, 225-271.

DÎVÂNU LUGÂTİ'T-TÜRK'TE AŞK VE SEVGİLİYE DAİR KAVRAMLARDA KULLANILAN METAFORİK UNSURLAR

METAPHORICAL ELEMENTS USED IN THE CONCEPTS ABOUT LOVE AND BELOVED IN DÎVÂNU LUGÂTİ'T-TÜRK

Nülüfer ÇELİK* Öz

Metaforların oluşturulmasında ve çözümlenmesinde kültür önemli bir yer tutmaktadır. Geçmiş dönem eserlerinde oluşturulmuş metaforların tespiti ya da oluşturulan bir metaforun günümüzde çözümlenebiliyor olması kültürel devamlılıkta bütünlüğün önemli bir göstergesidir. Çalışmamızda, Dîvânu Lugâti't-Türk (DLT) 'de konumuz olan aşk ve sevgiliye dair yazılmış şiirlerde oluşturulmuş metaforlar ile aşkın ve sevgilinin yüceltilmiş, insanüstü boyutlara taşınmış olduğu tespit edilmiştir. Eserde aşk ve sevgiliye dair zorlukların anlatılması dağlar, aşk acısı, gözyaşı, ciğer yarası ile ilintilendirilmiş ve aşk bir tuzak olarak metaforize edilmiştir. Aşkın acı verici yanı, sevgilinin iyileştirici rolü, aşkın büyü, sevgilinin büyücü olması şeklinde anlatılmıştır. Şiirlerde oluşturulan bu metaforik anlatımlar, günümüz Türk kültür ve düşünce dünyasında kolayca karşılık bulabilecek düzeydedir. Gerek metaforun oluşturulması, gerekse çözümlenmesi konusunda kültürel belleğin etkisi dikkate alındığında; aşk ve sevgili konularında Türklerdeki bilişsel kodların değişmeden bugüne kadar ulaştığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler
Metafor, Aşk,
Dîvânu Lugâti't-Türk

Keywords
Metaphor, love,
Dîvânu Lugâti't-Türk

Abstract

Culture has an important place in the creation and analysis of metaphors. The determination of the metaphors created in the works of the past or the fact that a created metaphor can be analyzed today is an important indicator of integrity in cultural continuity. In our study, it has been determined that love and lover have been exalted and carried to superhuman dimensions with the metaphors created in the poems written about love and lover, which is our subject in the work called Dîvânu Lugâti't-Türk (DLT). Love and difficulties related to the beloved are associated with mountains, the pain of love, tears, liver wounds, and love is metaphorized as a trap. The painful side of love has been described as the healing role of the lover, love as magic, and the lover as a magician. These metaphorical expressions created in poems are at a level that can easily be found in our today's culture and thought world. Considering the effect of cultural memory on both the creation and analysis of the metaphor, it shows that the cognitive codes of Turks on love and lover have survived until today without changing.

* Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut
Ata Üniversitesi
Fen Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
niluferturkdili@gmail.com.
ORCID: 0000-0002-6998-6109
Osmaniye/TÜRKİYE

Gönderim Tarihi: 21/12/2021
Kabul Tarihi: 04/04/2022

GİRİŞ

Metafor kelimesi, Türk Dil Kurumu Sözlüğünde Arapça bir kelime olan “mecaz” ile karşılanmıştır (Akalin vd., 2011, s. 1665). Mecaz, Türkçe Sözlük’te “Bir kelime veya kavramı kabul edilenin dışında başka anlamlara gelecek biçimde kullanma” (Akalin vd., 2011, s. 1665) şeklinde açıklanmıştır. Ancak, birçok araştırmacı tarafından mecaz kelimesinin metafor kavramını açıklamada yetersiz olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu durum şaşırtıcı değildir. Zira metafor kelime anlamı olarak bir yere kadar açıklansa bile kavram olarak ele alındığında buz dağının görünen yüzü denilebilecek kadar büyük bir kütsel anlam yoğunluğu ve çeşitliliği barındırmaktadır. Kelimenin aslı Grekçe “metaherein” kelimesinden gelmektedir. Etimolojik olarak birleşik kelime (meta+ phora) olarak izah edilen “metaphora”ya dayanır. “Meta”, “öte” ve , “phrein” “taşımak” anlamını çağrıştıran kelimelerdir (Lakoff-Johnson, 2010, s. 13). Üzerinde güncel ve yoğun fikir beyanlarının devam ettiği metafor terimi ve/veya kavramı genel yapısı itibarıyla bir çok anlama karşılık olarak gösterilmekle birlikte, kadim söz sanatları arasındaki farklar ve benzerlikler birçok müellif tarafından dile getirilmiştir. Özellikle isimlendirme konusunda yaşanan fikir ayrılıkları metafor kavramına lafzi bakış açısını yansıtmakla beraber, kavramsal niteliği konusunda gerek edebî sanatlar gerekse belagat konularında farklılıkların sınırlarındaki net çizgiler ile metaforun ayrı bir kavram olduğu büyük oranda kabul görmüştür (Çiçekler & Aydın, 2019, s.14-26; Demir & Karakaş Yıldırım, 2019, s. 1085-1096; Lakoff-Johnson, 2010, s. 13; Şahan, 2017, s. 166-176; Uçan Eke, 2017, s. 40).

Antik Yunan dönemine kadar uzanan ve birçok filozofun görüş beyan ettiği metafor konusu üzerinden yapılan çalışmalar ve bilhassa Lakoff ve Johnson’un 1980 yılında yayınladıkları ve dilimize tercüme edilen “Metaphors We with Live by” isimli eserle ortaya koydukları “Çağdaş Metafor Teorisi” ile farklı bir boyut kazanmıştır. Metafora dair klasik görüşün aksine çağdaş ya da kognitif linguistik olarak da isimlendirilen bu görüş;

1. Metafor kelimelerin değil, kavramların niteliğidir. 2. Metaforun işlevi sadece sanatsal veya estetik kaygılarla ifadelerin retorik etkisini artırmak değil; aynı zamanda belirli kavramları daha iyi anlamayı sağlamaktır. 3. Metafor çoğunlukla benzerliğe dayanmaz. 4. Metafor özel bir yeteneği olmayan sıradan insanlarca gündelik hayatta büyük bir zihin faaliyeti gerektirmeksizin kullanılır. 5. Metafor linguistik bir süs, gereksiz bir dekor değil, insani düşüncenin ve akıl yürütmenin ayrılmaz bir unsurudur (Lakoff-Johnson, 2010, s. 13).

olmak üzere beş temel üzerine oturtulmuştur. Bu temel kabullerden de anlaşılacağı üzere konu kavramsaldir. Bundan daha da ötesi; konu sadece edebiyata ait değil, başlıca nörobilim temelli olmak üzere disiplinler arası bir konudur. Nitekim kapsam alanı olarak; Lakoff-Johnson’un eserinde politika, hukuk, matematik, psikoloji, sosyoloji, felsefe, yapay zeka, idrak linguistiği vb. olmak üzere metafor teorisinin potansiyel temel uygulama alanlarına genişçe işaret edilmiştir (Lakoff-Johnson, 2010, s. 299). Tanımlama ya da konumlandırmada ona yer bulma çalışmaları ve farklı fikir beyanları bir yana bırakıldığında, metaforik dilin ikincil bir dil olduğunun tespiti son

derece önemli bir bilimsel gelişmedir. “Sizin anlatabildiğiniz karşıdakinin anlayabileceği kadardır.” sözünden de anlaşılabilirliği üzere soyut kavramların metaforlar olmaksızın anlatılabilmesi neredeyse mümkün değildir. Bu anlamda eğitim ve öğrenme sürecinde, dilin biçim, anlam, sosyal, kültürel ve tarihsel bağlam içinde, ses ve anlam arasındaki ilişkilerini inceleyen geleneksel dil biliminin ötesinde, metaforu da kapsayan bilişsel dilbilim, anlamaya yardımcı olmayı amaçlamakta ve insan zihnine giden bir yol olarak değerlendirilmektedir.

Çağdaş metafor teorisinin uygulama ve araştırma alanlarına edebiyat önemli oranda dahil edilmiştir. Buradan hareketle edebi aklın genel zihin çalışmasının ayrılmaz bir parçası olduğu, günlük dil ve edebi dilin ayrı alanlar olmadığını, bilhassa şiirdeki metaforlarla ilgili olarak; eski metafor eşleştirmelerinin yeni genişlemeleri ve zaten mevcut olan formlarını harekete geçirmek olduğu ifade edilmiştir (Lakoff, 2010, s. 299). Metaforların evrenselliği ya da kültürel farklılığı konusu üzerine yapılan çalışmalar büyük oranda, oluşturulan metaforlarda dil ve kültürün önemli bir belirleyici olduğunu ortaya koymuştur (Aksan, 2006, s. 31-67; Kövecses, 2010, s. 247-266). Örnek olarak; gökkuşağına ait oluşturulan isimlendirmelerde kültürel bellek metaforlarının araştırıldığı bir çalışmada, inanç faktörünün başrolde olduğu, sosyolojik ve psikolojik değişimlerin etkisi olmakla birlikte her isimlendirmede Türk kültüründeki dilek, umut kavramlarında süreklilik olduğu ve umudun Tanrı'nın yardımı ile gerçekleşeceğine dair bilişsel yatkınlığın bulunduğu işaret edilmiştir (Kalafat, 2018, s. 1158-1159).

Kavramsal metaforun çözümlenmesinde dile ait derinlik kadar kültüre ait derinliklerin de bilinmesi gereklidir. Orhun yazıtları üzerine yapılan bir metafor çalışmasında; yönelim metaforu bir çok kültürde olduğu gibi, ölümün kötü algılanıp AŞAĞI metaforu ile ilişkilendirilmesi gerekirken iyi algılanıp YUKARI ile ilişkilendirilmesi; Türklerde sevilenin iyi olarak algılandığı gibi, ölümün de iyi olarak algılandığı ve bu nedenle ÖLMEK eyleminin YUKARI olarak metaforize edilmesi Türk kültürüne ait bilinmesi gereken bir derinliktir (Uçan Eke, 2018, s. 1397-1398). Bu bilgiye destek olarak; metaforların oluşturulma şeklinde önemli sayılabilecek bir diğer örnek ise eski Türklerin ölüm konusunda geliştirdiği metafordur. İnsan ölür, ruhu bedeninden ayrılarak Gök Tanrı'ya ulaşır. Bu yükseliş bir kuş türü olan “kergek” kuşunun göğe uçuşuna benzetilmekte ve ölüm “kergek bolmak” (kuş olup uçmak) olarak anlatılmaktadır. Eski Türklerde rastlanan bu inanış biçimi ölen birinin ardından “kuş olup uçtu” ifadesi ile kendini göstermektedir (Tuna, 2012, s. 141-147). Yine; metaforların dilimize yerleşmesi ve algısal açıdan yorumlanmasında inanç ve kültürel derinliğin önemini vurgulaması açısından en güzel örneklerden bir diğeri “Zühre Yıldızı”dır. “Kaynak” ve “Hedef” ilişkisi açısından değerlendirildiğinde bu metaforun çözümlenmesi Doğu literatüründe Harut ve Marut, Batı dünyasında Venüs ve Aphrodit'e ait mitolojik derinliğin bilinmesinde gizlidir (Gültekin, Yıldız & Bahadır, 2016).

Kültürel yapı, metaforların çözümlenmesi kadar oluşturulmasında da önemlidir. Günümüz dil biliminde metafor oluşturmayı açıklayan en basit ve anlaşılır bir yöntem olarak hedef, kaynak yöntemi kullanılmaktadır. Burada hedef ve kaynak

konumundaki unsurlar arasında haritalama yaparak hedefi imgelerin kaynağı olan unsura benzetirken aslında ona ait semantik özellikler aktarılmaktadır. “Ali arslandır” örneğinden yola çıkarak daha anlaşılır bir şekilde açıklamak gerekirse; Ali, açıklanmak istenen “hedef (A)”, arslan ise açıklayıcı olan” kaynak (B)” konumundaki unsurdur. Kaynak, vurgulanması gereken imgelerin kaynağı ve amaçlanan çağrışımlara izin verecek semantik özelliklerin sahibidir (Kılcan, 2017, s. 1-16). Metaforda vurucu etkiyi oluşturan, kaynak konumundaki unsura ait olan semantik özelliklerdir. “Ali arslandır” örneğinde; Ali, bir insandır. Ancak aslana yüklenmiş olan, cesur, atik, hükmedici olma vb. gibi imgeleri taşıyan özelliklere sahiptir. Bir bakıma arslana ait özellikler Ali’ye mal edilmeye çalışılır. Elbette arslana ait özellikler Ali’ye yansıtılmaya, mal edilmeye çalışılırken benzetme seçiminde, kültürel temelin dikkate alınarak seçilmesi gerekir. Arslan; savaş, zafer, iyinin kötüyü yenmesi, kuvvet ve kudret sembolü olmuş, birçok mitolojide Arslan motifi güç, kuvvet, koruyuculuk ya da taht sembolü olarak kullanılmıştır (Çoruhlu, 1999, s. 149-151). Bu imgelerin (semantik nitelikler) sayıları aynı toplum ve kültür içerisinde bile tarihsel olarak artıp azalabilir. Bu durum dilin canlılığı, dil değişimiyle ilgili genel ve güncel bir konudur. Dil ve kültürdeki sosyolojik ve psikolojik değişimler doğal olarak metafor seçimini de etkileyecektir. Aynı şekilde; “Ali kaplandır” şeklinde oluşturulan bir metaforda yine kaplanın toplum ve kültürel tanınırlığı ölçüsünde bir anlaşılabilirlik mümkündür. Kültürel bellekte, onun atikliği, yırtıcılığı, yüksek hareket kabiliyeti, hızlı koşması, avının peşindeki maharetleri göz önüne alındığında bu semantik özellikler bir ölçüde Ali’nin özelliklerine dair bir takım çağrışımlara izin verebilirken, aynı semantik özellikleri belki kaplandan daha fazla taşıyan diğer kedigiller ile oluşturulmuş bir metafor aynı vurucu etkiyi göstermeyebilir. Hatta “ Ali Jaguarıdır” şeklinde oluşturulan bir metafor bu kedigilin özelliklerinin kültürel bellekte yaygın bir karşılığı olmadığı için, kavramın açıklanmasında kolaylıktan ziyade onu daha da karmaşıklığa götürebilir. Bu durum bu alana uzak bir topluluk için “ölü metafor” olarak isimlendirilebilir. Ancak, Jaguarın Kolomb öncesi Mezoamerikan sembolizminin en sık karşılaşılan özelliklerinden biri olduğunu, bu imgenin yerli kültürel bellekte nasıl konumlandırıldığını, Kızılderili, Aztek ve Maya kavramsal sistemlerinde nasıl bir alan oluşturduğu ve hangi nedenler ile bu kedigile elit statüsü verildiğini bilen bir topluluk için farklı çağrışımlar oluşturabilir (Saunders, 1994, s. 104-117).

Kavram ve metaforlarda kültürel kodların etkisinin bulunması şaşırtıcı değildir. Nitekim Lakoff tarafından konvansiyonel kavram metaforlarının atasözlerinin kalbinde yattığı bildirilmiştir (Lakoff, 2010, s. 299). Bu çarpıcı tespit bile tek başına, metafor oluşturma ve anlama üzerine kültürün, tarihin, edebiyatın yadsınamayacak düzeyde etkili olduğunun apaçık bir göstergesidir. Kültürel kodlar ve bilişsel yatkinlik arasındaki ilişkinin net olarak ortaya çıkarılabileceği alanlardan birisi kavramlara ait metaforların çalışılmasıdır. Kutadgu Bilig’de kavramsal metaforların incelendiği bir çalışmada ulaşılan kavramsal metaforlar ile günümüz kavramsal metaforları arasında fark olmadığı gösterilmiştir (Çetinkaya, 2017, s. 377-399). Günümüz Türkçesinde ya da kavramlarında kullanılan metaforlara, yüzyıllar önceki yazıtlarda ulaşılabiliyor olması ya da benzerliklerin görülmesi kültür ve bilişsel gerçeklikte devamlılığı ortak dil mantığını somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Aynı şekilde, edebiyat dünyasındaki

metaforların yazar ve şairlerin hayal gücü ile ilintili olduğu kabul edilse bile, kullanılan metaforik unsurlar bir metnin yazılış dönemi ve yazarın entelektüel seviyesi, coğrafi unsurlar, mensup olduğu gelenek görenek gibi kültürel unsurlar hakkında da önemli bilgi vermektedir. “Douwe Draaisma’ya göre metafor, okurun, içinde buldukları metnin yaşını tahmin etmelerine yardımcı olacak ipuçları veren fosil gibidir.” (2014, s. 21)

Aşk, âşık, sevda, sevgili gibi konular uzun zamandan bu yana klasik Türk edebiyatının ana konusu olmuştur. Yazarlar bazen bu duygu ve hallerden başlayarak olayı vermek istedikleri mesaja bağlarken bazen de daha dış çevreden başlayıp bu duygu ve halleri merkezde toplamışlardır. Ancak her durumda “aşk” ve “sevgili” abartılmış, yüceltilmiş, mümkün olabilecek en üst seviyelere taşınmıştır. Soyut bir terim olan aşk ve konusu olan sevgili için kullanılan metaforik unsurlara klasik Türk edebiyatında sayısız örnekler bulunabilir. Aşk sarhoşluğa benzeten Fuzûlî, muma benzeten Şeyh Galip, çöle benzeten Nef’î bu alanda tartışmasız ön sıralarda iken yine aşk kavramındaki sevgili; peri, gül, sultan, güneş gibi kavramlarla anlatılmıştır (Uçan Eke, 2019, s. 249). Türk edebiyat ve kültüründe, aşkın nasıl anlaşıldığını açıklamanın yolu, aşka dair söylenen sözlerin hangi metaforik eşleşmeye karşılık geldiğinin ortaya konulması, aynı kültürün yüzyıllar öncesinde yazılan eserlerinde aşkın nasıl metaforize edildiğinin anlaşılması, Türklere aşk kavramının bilişsel düzeydeki karşılığı hakkında daha detaylı bilgiler verebilir.

Türk kültürü ve edebiyatı açısından en önemli kaynaklar arasında sayılabilecek DLT, Kâşgarlı Mahmud tarafından 1074 yılında tamamlanmıştır. Eser, bir sözlük gibi başlayan ancak birçok kelimenin atasözü, şiir, destan, menkıbe ve deyimlerde kullanımı ile örneklerin verildiği, adeta dönemin bir fotoğrafı şeklinde görülebilecek muazzam yapıttır. Eserde büyük oranda Türklere boyları, soyları, coğrafyaları, gelenekleri, giyim, kuşam, mutfak ve yemek kültürü, adab ve sosyal yaşamları başta olmak üzere hemen her özelliği hakkında önemli bilgiler verilmiştir. Eserin meydana getiriliş şekli müellifin kendi ifadesi ile net olarak anlaşılabilir ve eser bu yönü ile yapılmış ilk derleme sözlüğü olma özelliğini taşımaktadır. Esere, içerdiği bilgiler ile adeta ansiklopedik bir özellik kazandırılmıştır. Eserde çok sayıda atasözü, deyim, nasihat, destan ve efsaneler mevcuttur. Eser üzerinde değişik alanlarda birçok çalışma yapılmış olmakla birlikte metaforik açıdan ele alan çalışma sayısı oldukça sınırlıdır.

Yaklaşık bin yıl öncesinin fotoğrafının ortaya konulduğu eserde dönemin izlerini günümüzde birçok alanda görmek mümkündür. Bu alanlardan birisi de konumuz olan “aşk” ve “sevgili” kavramlarına dair yazılmış şiirlerdir. Çalışmamızda Türklere ve onlara ait olanları barındıran DLT ‘de aşka ve sevgiliye dair yazılmış şiirlerde aşkı ve sevgiliyi anlatan metaforik unsurlar araştırılmıştır.

1-YÖNTEM

Ahmet Bican Ercilasun ve Ziyat Akkoyunlu tarafından hazırlanan *Dîvânu Lugâtî't-Türk* adlı eserden “aşk” ve “sevgili” konulu bazı şiirler seçildi (Ercilasun & Akkoyunlu, 2020). Daha sonra şiirin çevirisi yazısı ve günümüz Türkçesine aktarılması şekli sayfa numarası ile gösterildi. Seçilen şiirdeki metaforik kavramlar tespit edildi.

Her metafor bilişsel açıdan “Hedef”, “Kaynak” metodu kullanılarak açıklandı ve imgelerin kaynağındaki semantik özellikler her şiirin altında paragraf olarak verildi.

2-AŞK VE SEVGİLİYE DAİR ŞİİRLER VE METAFORLARI

2.1. Dağ=Zorluktur, Dağ= Devlettir

“aydım añar se.wük
bizni tapa nêlûk
keçtiñ yazı kêrik
kırla.r eğiz be.đük Kulan”

“Ey sevgili! Engin çölleri ve yüce dağları nasıl aşip da bize gelebildin? (Ercilasun & Akkoyunlu, 2020, s. 45)

Dağ, Türkçe Sözlük’te; “Yer kabuğunun çıkıntılı, yüksek, eğimli yamaçlarıyla çevresine hâkim ve oldukça geniş bir alana yayılan bölümü” olarak açıklanır (Akalin vd., 2011, s. 576). Birçok inanış ve kültürlerde ya da kültürün yansıması olan atasözü ve deyimlerde farklı anlamları çağrıştırmaları yanında, coğrafi anlamıyla birlikte değerlendirildiğinde dağlar; geçit vermeyen uçurumları, tehlikeli yolları, ıssızlığı, korkutuculuğu çağrıştırır. Bu çağrışımlar bizi DAĞ=ZOR metaforuna ulaştırır. Elbette, uzun bir dünya tarihi, kültürel farklılıklar, dinler ve ritüellerin, atasözlerinde kullanımı ile “dağ” farklı metaforik figürlere eşdeğer olarak da kullanılabilir. Ancak bu dördlükte kullanılan “yüksek dağları geçerek” şeklinde ifade edilen dağların zorluk anlamı ön plana çıkmaktadır. Yaşadıkları, hatta çıkış coğrafyasının özellikleri dikkate alındığında dağlar, Türklerin hayatında ayrılmaz bir yere sahiptir. DLT ile başlayan ve Karacoğlan’a kadar uzanan bu yakınlık dağ ile sevgiliyi yanyana koymuş, sevgiliye ulaşmak için geçilmesi gereken mekanlar yanında; aşılması, yenilmesi gereken zorluklar olarak nitelendirilmiştir (Altun, 2013, s. 75-77; Bulut, 2017, s. 120).

“aydı seniñ uđu
emgek telim îğu
yumşar qatıg ö.dü
könlüm saña yügrük”

“Bu zor ve yüksek dağları aşip bize nasıl gelebildin? Senden o kadar sıkıntı çektim ki onun yanında dağlar yumuşak kaldı ve gönlüm sana hızla gelmektedir.” (Ercilasun & Akkoyunlu, 2020, s. 54).

Türk kültüründe dağlar, bir yandan zorluklara karşılık gelmekle birlikte diğer yandan da sığınacak yer, dayanılacak güç olarak görülmekte; bazen de merhametli, cezalandırıcı, korkutucu, bilinmezlik ve gizemlerle dolu bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. İslam öncesi Türkler arasında zaman zaman ona verilen kutsiyet tanrılaştırmaya kadar uzanmıştır (Gömeç, 1998, s. 38-52). İslam sonrasında ise bu denli abartılı olmasa da inançlarına ters düşmeyecek ölçüde dağa verilen değer ve ayrıcalık önemini yitirmeden kullanılmaktadır. DLT’de “Yer basrukı tag, budun basrukı beg.” (Yerin baskısı dağ, milletin baskısı beydir.” (DLT, 2005) şeklinde geçen atasözünde

dağlara, hakanlara eşdeğer roller biçilmiştir. Coğrafi anlamda yeryüzünün birlik ve dirliği, sağlam ve bir arada tutulması dağların görevi iken ya da dağlar bu açıdan önemli iken milletin birlik, dirlik ve beraberlik içinde bulunması için de Hakan önemlidir. Hakan devleti temsil etmektedir. Kültürel bellekte “dağın kanunu”, “dağın zirvesi” gibi ifadeler önemli yer tutmaktadır (Baş, 2013, s. 165-179). Burada dağ, tıpkı kanunları ve ona hükmeden zirvesinden dolayı devlet yapısını düşündürmektedir (Bulut, 20217, s. 111-122) .Buradan hareketle DAĞ = DEVLETTİR metaforu ortaya çıkmaktadır. Böylece, Türklerde aşk ve sevgiliye ulaşmada aşılması gereken engeller DAĞ ile eşdeğer görülmüş, bir bakıma aşkı için dağlara ve onun metaforik çağrışımlarına paralel olarak yücelere taşınmıştır.

2.2. Ciğer Merkezdir, Ciğer Mahzundur

“yüknüp maña imledi
közüm yâşın yamladı
bagrım bâşın emledi
elgin bolup ol keçe.r”

“O, baş eğerek beni selamladı ve hizmet için bana işaret etti. Onu görünce gözümün çer çöpü temizlendi. Ciğerimin yarasını iyileştirdi. O yolcu olup beni geçti.” (Ercilasun & Akkoyunlu, 2020, s. 383).

“yıglap uğu irtedim
bagrım başın kartadım
kaçmış kutug irtedim
yagmur küni kan saçar”

“Sevgilimin arkasından hasta oluncaya kadar ağladım. Yüreğimin yarasını iyileştirmişken tekrar kaşıldım. Kaçan talihimin peşine düştüm. Gözlerim yağmur yağdırıyor. (Ercilasun & Akkoyunlu, 2020, s. 122).

Ciğer bir anatomik organ olarak değerlendirilmiş olmakla birlikte organın somutluğuna paralel olarak soyut anlamda duygu dünyasının da yeri olarak gösterilmiştir. Şiirde geçen ciğer (bagır=karaciğer), kelimesinden karaciğerin kastedildiği anlaşılmaktadır (Ercilasun & Akkoyunlu, 2020, s. 569). Ciğer, kültürel bellekte yanması, soğuması, parçalanması, yarası, pasesi vb. olarak geniş bir şekilde yer almıştır. Kişiyi özeldir. Somut bir varlıktan ibaret iken soyutlaştırılmış ve oluşturulan kavramlar yine bir somut yapıda olabilecek eylemler ile anlatılmıştır. Anlamı ile anatomik konumlanması arasındaki benzerlik ayrıca dikkate değerdir. Nitekim yürek ya da kalp terimi de zaman zaman benzer amaçlar için kullanılsa da yürek / kalp göğüs kafesi tarafından korunmuştur. Aksine karaciğer, göğüs boşluğunun dışında olup, onlara göre biraz daha korunmasız ve mahzundur. Oluşan imge ile CİĞER=MERKEZDİR, CİĞER= MAHZUNDUR metaforları ortaya çıkmaktadır.

2.3. Duygu = Sudur, Gözyaşı= Duygu Coşmasıdır, Göz= Bariyerdir

“kızlep tutar sewüglük
adriş küni belgüre.r
başlıg közüg yapsama
yaşı anıñ sawruka.r”

“Gizli tutulan sevgi ayrılık gününde ortaya çıkar. Yaralı ve yaşlı olan göz, gözyaşlarını saklayamaz.” (Ercilasun & Akkoyunlu, 2020, s. 282)

Duyguların dalgalanması, coşması, azalması, tükenmesi kavramları bilişsel bellekte su ile özdeşleştirilmiştir. Burada DUYGU=SUDUR metaforu oluşturulabilir. Duygu değişikliklerinin göz fonksiyonları ile ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde gözden gelen yaşın mutluluk, acı, elem, ızdırap gibi duygulanmaların bir sonucu olarak ortaya çıktığı bilinir. Mutluluk ve ızdırap gözlerden yaş gelmesine neden olan iki zıt duygudur. Ancak her ikisinin de gözyaşına neden olabilmesi için aşırı düzeyde olması gerekir. Duygulardaki hafif değişiklikler kendini göz yaşarması olarak göstermeyebilirken, daha fazla olanlar gözyaşı olarak gösterir. Buradan GÖZYAŞI= DUYGU COŞMASI metaforuna ulaşılmaktadır. Nitekim kültürel bellekte “gözlerim doldu, gözlerim yaşardı” deyimleri duygulanımdaki aşırılığı anlatmada sık kullanılan deyimlerdendir. Gözyaşının görülebilmesi için duygulanmadaki artışın belirli bir seviyenin üzerinde olması gerekir. Baraj benzetmesinde olduğu gibi sular bentlerin arkasında birikir ve bendi aşacak düzeye geldiğinde taşarak görünür hale gelir. Duygular açısından değerlendirildiğinde GÖZ= BARIYERDİR metaforu ortaya çıkmaktadır.

2.4. Isı= canlılıktır, Isı= Yaşamdır, Isı= Sevgidir

“kördi meni emleyü
baktı maña imleyü
qaldım köñül tumlıyu
kağgu meni torguru.r”

“Sevgilim bana baktı ve bir bakışıyla beni tedavi etti. Selam vererek bana işaret etti. Arkasında kala kaldım; bana uğrayan sıkıntılardan gönlüm soğudu ve hüznü beni bitiriyor.” (Ercilasun & Akkoyunlu, 2020, s. 472)

“köñül isigliki gerek”

“Kalpte sevginin sıcaklığı olması gerek.” (Ercilasun & Akkoyunlu, 2020, s. 78).

Canlılığın devamı normal düzeyde bir ısı gerektirir. İnsanoğlunun sevgi ile birlikte tanıdığı ilk his, ana sıcaklığı olarak ifade edilen “ısı”dır. İnsan vücut sıcaklığı ortalama 36.5 santigrad derecedir. Canlılığın devamında gereken tüm biyolojik ve kimyasal reaksiyonların oluşabilmesi için normal düzeylerde bir ısı gerekir. Isının düşmesi (hipotermi), ya da yükselmesi (hipertermi) yaşamın devamında sorun çıkarabilecek

sakıncalı faktörlerdir. Biyolojik fonksiyonların tümünün durması sonucunda gelişen ölüm, vücut ısısının düşmesi ve sonunda soğuma ile kendini gösterir. Cesed soğuktur. Bilişsel bellekte ısı daima canlılık ile birlikte değerlendirilmiştir. Soğukların ortadan kalktığı bahar mevsimi ile birlikte bitki, börtü böcek tüm canlıların harekete geçmesi ısı ile yaşam arasında uzunca zamandır bilinen bir bağlantıdır. Isı, var olan ve üretilen bir enerjinin göstergesidir. Isı kaybı enerji üretiminin azalması ile ilişkilidir. Şiirde “kalbin soğuması” ile kalpteki ısının azalması yani enerji üretiminin azaldığı ifade edilmektedir. Buradan ISI= CANLILIK, ISI=YAŞAM, ISI=SEVGİ metaforları üretilebilir.

2.5. Aşk= Tuzaktır, Sevgili= ilaçtır, Sevgili = Tabibtir.

“ikledi me.niñ ada.k

körmedip ogrı tuza.k

igledim andın uza.k

emlegil emdi tuza.k”

“Ayağm ansızın yerin altına gömülü bulunan tuzağa bastı. Uzun süre hasta oldum.Ey güzel, beni tedavi et.” (Ercilasun & Akkoyunlu, 2020, s.163)

“yüknüp maña imledi

közüm yâşın yamladı

bagrım başın emledi

elgin bolup ol keçe.r”

“O, baş eğerek beni selamladı ve hizmet için bana işaret etti. Onu görünce gözümün çer çöpü temizlendi. Ciğerimin yarasını iyileştirdi. O yolcu olup beni geçti.” (Ercilasun & Akkoyunlu, 2020, s. 383)

Aşk, kültürel belleğimizde, merhum Cemal Safi'nin “Tek Hece” isimli şiirinde ifade edildiği gibi; dünyaları dize getiren hükümdarların önünde diz çöktüğü, sayısız hünerlere sahip bir sırdır. Bülbülü dile getirir, Ferhat'a dağları deldirir, Mecnun'u yaşarken başka âlemlere götürür, ne tahtı-tâcı tanır, ne sultanı, ne âlimi. Barınağı gönüldür. Evliyanın sözünde muhabbet, enbiyânın yüzünde nur olmuştur.Uğruna âlemler yaratılmıştır. Cahit Sıtkı Tarancı'nın “Bir kere sevdaya tutulmaya gör; Ateşlere yandığının resmidir.”olarak ifade ettiği o bilinmezlik her yönü ile insanın her an yakalanabileceği, avını mıknaş gibi çeken, çaresiz bırakan, yakan bir tuzak, bir kapandır. “Tuzak” sözcüğü sevgilinin çekiciliğini anlatmak için de kullanılmaktadır (Ercilasun & Akkoyunlu, 2020, s. 907). Buradan AŞK= TUZAKTIR metaforu üretilebilir. Diğer yandan aşk denilen bilinmezliğin belki de cisim olunup görünen unsuru sevgilidir. Sevgilinin varlığı, soyut aşk ummanında belki de bir zerredir. Ancak aşkın varlığı da onunla tanınmıştır ya da bir başka deyişle sevgili aşka düşünce aşkı tanımış, ya da tanımaya çalışmış, derdin ne olduğunu, ne kadar büyük olduğunu anlamıştır. Aşkın bir tuzak olduğu, kapılanın yandığı, yani yaralandığı, dolayısı ile bir tedaviye ihtiyaç olduğu aşikârdır. Bu noktada tedavi edici figür, sevgilidir. Bazen sevgilinin marifetleri; bazen de sevgilinin bizzat kendisi ilaçtır. Onun bir gülüşü, bir bakışı, bir

sedası, bir selamı, aşğın düştüğü ateşin ferini söndürmeye, onu ateşlerde yanıp kül olmaktan kurtarmaya yetmektedir. Buradan SEVGİLİ=İLAÇTIR, SEVGİLİ=TABİBDİR metaforu üretilebilir.

2.6. Aşk = Büyüdür, Sevgili= Büyücüdür

“yelwin anıg kö.zi
yelgin anıñ özi
tölun āyın yūzi
yardı meniñ yū.re.k”

“Onun gözü büyüdür; onunla avlar. Kendisi ise yolcudur. Yüzü dolunay gibidir. O bana bir göz attı ve onunla kalbimi yardı.” (Ercilasun & Akkoyunlu, 2020, s. 362).

Eski Türk kültüründe ruhun gezip dolaşması, tanrılarla bağlantı kurması gibi özellikler, özel ve insanüstü yetenekleri olan şamanlık özellik ve yeteneklerine sahip kişilere atfedilen unsurlar olmuştur. (Mandaloğlu, 2011, s. 111-122). Şamanların, ruhlar âlemi ile ilişkiye geçme, transa geçme gibi özellikleri ve ritüelleri Şamanlığı neredeyse din düzeyinde bir inanç sistemi noktasına taşımıştır (Uğurlu, 2012, s. 328-329).Yine şamanlar ile sıklıkla birlikte kullanılan büyü yapma özelliği bu seçkin sınıfın yetenekleri arasında sayılmış ve insanüstü yetenek bunlara ait olarak algılanmıştır. Büyücünün “akıllı adam” anlamına gelen bilge ile eşdeğer olduğu ileri sürülmüştür (Tanyu, 1992, s. 501-506). Bütün bunlardan da anlaşılacağı üzere her ne kadar Türk kültür ve inanç sisteminde şamanlık müessesesinin yeri sorgulanmaya devam etse de bu gruba atfedilen özelliklerin sabit olması tartışmasız olmuştur. Diğer bir bakış açısı ile yeniden ifade etmek gerekirse büyü dâhil bu insanüstü özelliklerin ancak özel kişilerde olması kabul edilmiştir. Dörtlükte ancak özel kişilerde bulunması gereken bu özellik sevgiliye atfedilmiş, sevgili ve onun aşkı yüceltilmiştir. Bu yüceltme işlemi gök cisimleri ile de ilişkilendirilmiştir. Öyleki Türklere Ay, Güneş ve yıldızlar, kutsiyet kazandırılmış varlıklar olarak birçok efsanenin konusu olmuştur. İnsanoğlunun akıl ve bilgi ile çözmekte çaresiz kaldığı durumlar büyü, sihir gibi sözcüklerle ifade edilmiştir. Eserin yazılmış olduğu dönem dikkate alındığında büyü, sihir, nazar ve gökcisimlerine yüklenen anlamların günümüzdeki anlam çerçevesinden daha geniş olduğu düşünülebilir ve bu noktada, insanın kontrolü dışında, aklın sınırlarının ötesinde ve olabilecek tanımlamayla, aşk büyü ile sevgilinin güzelliği ise dolunay ile tanımlanarak mevcut durumun insan aklının ötesinde ve insanüstü bir olay olduğu vurgulanmıştır. Buradan AŞK= BÜYÜDÜR, SEVGİLİ=BÜYÜCÜ metaforları oluşturabilir.

2.7. Aşk = Çiledir

“yelgin bolup bardukı /köñlüm aña.r bağlayu
kaldım erinç kağguka /işim uğu yığlayu”

“Sevgilim yolcu olup gitti.Ben de gönlümü onun sevgisine bağladım. Onun arkasından sanki hüznün içinde kaldım ve sahibimin ardından ağladım.” (Ercilasun & Akkoyunlu, 2020, s. 476)

“ugragım kendü yıra.k
bulnadı me.ni kara.k”

“Uğrayacağım yer uzaktır. Ancak sevgilinin gözü beni esir etti ve hedefime gitmeme engel oldu.” (Ercilasun & Akkoyunlu, 2020, s. 360)

Günümüz evrensel metaforu olarak kabul edilen AŞK=YOLDUR metaforu ele alındığında, bu yolun hiç de zahmetsiz olmadığı, varılmak istenen menzile kadar ızdırıp, acı, elem, zahmet dolu bir süreç olduğu ve bu yola çıkmamanın bir cesaret gerektirecek kadar da korku dolu olduğu tartışmasızdır. Duygu düzeyindeki artışın bir göstergesi olarak tanımlanan gözyaşının aşk yolunda yürüyenlerle olan beraberliğinin yadsınmaması da aşk ve çilenin birbirine girift olmuş iki kavram olduğunu düşündürmektedir. Aşkın zorluğu toplum hafızasına o kadar yerleşmiştir ki kültürel bellekte bülbül gül ikilisine konu olacak düzeyde aşkın çile ile birlikte düşünülmesine neden olmuştur. Buradan AŞK= ÇİLEDİR metaforu üretilebilir.

SONUÇ

DLT'nin kaleme alındığı dönem, bir yandan İslam inancı ve bunun sonucu olarak ağırlık merkezine Arap kültürünün etkisi diğer yandan da eski Türk Edebiyatı geleneğinin izlerinin olduğu bir dönemdir. Kâşgarlı Mahmud bu dönemde kullanılan dil konusunda önemli bilgi verme yanında dönem eserlerinde yer alan Türkçe ve Arapça kelimelerin oranlarını “atbaşı” ifadesiyle açıklamış; Türkçenin korunması ve yaygınlaştırılması konusunda hassasiyetini bildirmiştir. Eserin oluşturulma sürecinde Türk boylarının kullandığı sözcükleri biraraya getirmekle kalmamış aynı zamanda verdiği örneklerle kültürel bir derleme de yapmış, kültür ve dilin içiçe geçen iki alan olduğu gerçeğini birkez daha göstermiştir.

Bir kavramın bilişsel düzeyde anlamlandırılabilmesi için onun meteforize edilmesi, metaforize edilmiş kavramların çözümlenebilmesi için de dilin bilişsel ayrıntılarına kadar bilinmesi gerekir. Metaforun oluşturulması ve çözümlenmesi için kullanılan kültürel bellek adeta bir pınar niteliğindedir. Geçmiş dönem eserlerinde oluşturulmuş metaforların günümüzde çözümlenebiliyor olması kültürel bütünlüğün en önemli göstergesidir.

Çalışmamızda, konumuz olan “aşk” ve “sevgiliye” dair seçilen şiirlerde oluşturulmuş metaforlar ile aşka dair zorluklar, aşkın ve sevgilinin yüceltilmiş, insanüstü boyutlara taşınmış olmasının tespiti ve günümüz ile benzerliği şaşırtıcı derecede yüksektir. Kullanılan alfabe, dil, coğrafya ve sözcükler değişse de algı dünyası ve bilişsel dilde devam eden benzerlik, konuşulanların, görülenlerin ve duyulanların ötesinde bir başka dünya ve bir başka iletişim sistemi olduğunu göstermektedir. Türk düşüncesinin yer ve zamana bağlı kalmaksızın aynı dil mantığını devam ettirmekte olduğunun dışa yansımalarıdır. Bilişsel dilde anlamların değişime uğramadan kalıcılığı, kültürün korunması ve kodlamalarındaki önemi göz önüne alındığında bu sahanın dikkatle üzerinde çalışılması gereken bir alan olduğu âşikardır.

EXTENDED ABSTRACT

The origin of the word metaphor comes from the Greek word "metaherein"; "Meta", "beyond" and "phrein" are words that evoke the meaning of "to carry". With today's meaning, it can be named as a concept transfer method that creates a meaning beyond its meaning. The concept of metaphor, which can also be called a cognitive language, has become quite current in recent years. The subject of metaphor, which dates back to the Ancient Greek period, has gained a different dimension, especially with the "Contemporary Metaphor Theory" introduced by Lakoff and Johnson in the work titled "Metaphors We Live by". Metaphorical language is a secondary language. It is almost impossible to explain abstract concepts without metaphors. In this sense, in the education and learning process, cognitive linguistics, which includes metaphor beyond traditional linguistics, aims to help understanding and is considered as a way to the human mind. Cultural structure is vital in the analysis of metaphors. Sociological and psychological changes in language and culture affect the choice of metaphor. Semantic attributes that do not have a common counterpart in cultural memory may lead to more complexity in explaining the concept rather than ease. In order for a concept to be meaningful at the cognitive level, it must be metaphorized, and the cognitive language must be known in detail in order to analyze the metaphorized concepts. Cognitive language codes are often found in cultural memory. The way to explain how love is understood in Turkish culture is possible by revealing which metaphorical match the words about love correspond to. Likewise, understanding how love was metaphorized in works written centuries ago can provide more detailed information about the cognitive equivalent of the concept of love in Turks.

Dîvânu Lugâti't-Türk, which was written by Kâşgarlı Mahmud about a thousand years ago, has shown that language and culture are two inseparable parts of a whole in terms of the way it was formed. While the author clearly expressed his sensitivities about the introduction and dissemination of Turkish, he not only brought together the words used by the Turkish branches during the creation of the work, but also made a cultural compilation with the examples he gave. In our study, metaphors created in poems written about love and lover, which is our subject in Dîvânu Lugâti't-Türk, were investigated. In the poems in the work, describing the difficulties of love and lover is associated with mountains, the pain of love, tears, liver wounds, the painful side of love and the healing role of the lover are explained. In this context, Love = Suffering, Love = Magic, Beloved = Sorcerer, Love = Trap, Beloved = medicine, Beloved = doctor, Mountain = Difficulty, Mountain = State, Liver = Center, Liver = downcast, Emotion = Water, Tears = Emotions, Eye = Barrier, Heat = Vitality, Heat = Life, Heat = Love, metaphors have been reached.

As a result, from this point of view, it can be said that in Turkish culture, a thousand years ago, as today, love and lover were exalted and moved to superhuman dimensions. Moreover; The determination of the metaphors created in the works of the

past or the fact that a created metaphor can be analyzed today is an important indicator of integrity in cultural continuity. These metaphorical expressions created in poems are at a level that can easily find a response in today's Turkish culture and thought world. Considering the effect of cultural memory on both the creation and analysis of the metaphor, it shows that the cognitive codes of Turks on love and lover have survived until today without changing.

KAYNAKÇA

- Akalın, Ş. H., Toparlı, R., Argunşah, M., Demir, N., Gözaydın, N., Özyetkin, AM., ...Tekeli, S. (2011). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Aksan, M. (2006). Metaphors of anger an outline of a culturel model. *Dil ve Edebiyat Dergisi / Journal of Linguistic sand Literature* 3(1), 31-67
- Altun, I. (2013). Karacaoğlan'ın şiirlerinde dağ algısı. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume 8/4, p. 67-80
- Baş, M. (2013). Dinlerde ve geleneksel Türk inanışlarında dağ kültü. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 13 (1), 165-179.
- Bulut, B. (2017). "Türk atasözlerinde dağ kavramının mekansal işlevi." *Journal of Turkish Studies*. 12 (5) 111-122. Web.
- Çetinkaya, B. (2017). Kutadgu Bilig'de kavramsal metaforlar. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19 (2), 377-399.
- Çiçekler A. N & Aydın T. (2019). Kavramsal metafor kuramı ve belagat: Karşılaştırmalı bir inceleme. *RumeliDE, Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (16), 14-26. DOI: 10.29000/rumelide.616880
- Demir, C & Karakaş Yıldırım, Ö. (2019). Türkçede metaforlar ve metaforik anlatımlar. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21 (4), 1085-1096. DOI: 10.32709/akusosbil.599335
- Draaisma, D. (2014). *Bellek metaforları / Zihinle ilgili fikirlerin tarihi*, G. Koca (Çev.). İstanbul: Metis Yay.
- Ercilasun, A. B. & Akkoyunlu Z. (2020). *Dîvânü Lugâti't-Türk*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Gömeç, S. (1998). Şamanizm ve eski Türk dini. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4(4), 38-52.
- Gültekin, T., Yıldız, E. & Bahadır, A. (2016). Hedef kavramın metaforik incelenmesi: Zühre yıldızı örneği. *idil*, 5 (26), 1825-1848.
- Kalafat, Ş. (2018). Kültürel bellek metaforu olarak Derleme Sözlüğü'ndeki Gökkuşuğu adları. *Opus Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 9 (16), 1143-1166. DOI: 10.26466/opus.460117
- Kara sevda şiiri - Cahit Sıtkı Tarancı-Erişim adresi: Antoloji.com.
- Kılcan, B. (2017). *Metafor ve eğitimde metaforik çalışmalar için bir uygulama rehberi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Kövecses, Z. (2010). Metaphor, language, and culture. *DELTA: Documentação de Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada*, 26(3). [online].
- Lakoff, G & Johnson, M. (2010). *Metaforlar: hayat, anlam ve dil*. G.Y. Demir (Çev.). İstanbul: Paradigma Yay.
- Mandaloğlu, M. (2011). Türk kültür çevresinde şamanizm ve şamanlık meselesi, *TSA*, 15(3)
- Saunders, N. J. (1994). Predators of culture: Jaguar symbolism and Mesoamerican elites. *World Archaeology*, 26 (1), 104-117.
- Şahan, K. (2017). Metefor ne değildir? *Kesit Akademi Dergisi*, (8), 166-176
- Tanyu, H. (1992). *Büyük İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 6, s. 501-506). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Tek Hece Aşk Şiiri - Cemal Safi- Erişim adresi: Antoloji.com.
- Tuna, O. N. (2012). Köktürk yazıtlarında "ölüm" kavramı ile ilgili kelimeler ve "kergek bol-" deyiminin izahı. VII. Türk Dili Kurultayı'nda Okunan Bilimsel Bildirileri içinde (s.131-148). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi
- Uçan Eke, N. (2017). *Klasik Türk edebiyatında metaforik üslup*. Ankara: Akçağ Yay.
- Uçan Eke, N. (2018). Işığında Türkçenin kadim metinleri Orhun yazıtlarını yeniden okumak. Ş. Doğan & M. S. Güneş (Ed.), *Moğolistan Bildiriler Kitabı 2. Cilt, Köktürk Yazısının Okunuşunun 125. Yılında Orhun'dan Anadolu'ya Uluslararası Türkoloji Sempozyumu Bilidileri Kitabı* içinde (s.1386-1406) İstanbul: Kesit Yay.
- Uçan Eke, N. (2019). Edebiyatın metaforik gücü. *Söylem Filoloji Dergisi*. 4(2), 238-253.
- Uğurlu, S. (2012). Eski Türklerin dini, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. C. 12, 20. Yıl, Özel Sayı, 12: 323-335.
- Yaylagül, Ö. (2010). "Dîvânü Lugâti't-Türk'te yer alan atasözlerindeki metaforlar". *Millî Folklor*. Yıl: 22(85), 112-121.

TÜRK-YUNAN MÜBADELESİ'NE POETİK BİR BAKIŞ: SÜREYYA BERFE'DEN "YORGO SEFERİS'E İSKELE IŞIKLARI"

A POETIC VIEW OF TURKISH - GREEK POPULATION EXCHANGE: "ISKELE LIGHTS TO GIORGOS SEFERIS" FROM SÜREYYA BERFE

Macit BALIK* Öz

Türkiye ile Yunanistan arasında tarih boyunca öne çıkan karmaşık meselelerden biri hiç şüphesiz mübadeledir. Siyasal ve tarihsel açıdan farklı bakış açıları olmakla birlikte bu sorun, her iki taraf için de özünde trajiktir. Genellikle siyasi polemiklere konu olan zorunlu göç, birçok romana konu olmuşsa da Türk şiirinde nadiren karşılık bulan temalar arasındadır. Çağdaş Türk şairlerinden Süreyya Berfe (d. 1943) ünlü Yunan şairi Yorgo Seferis'e (1900-1971) ve onun şahsında zorunlu göçe maruz kalmış tüm insanlara "Yorgo Seferis'e İskele Işıkları" başlıklı uzun bir şiir ithaf ederek mübadele temasını işlemiştir. Otuz yedi bölümden oluşan bu uzun şiirde kendisi gibi göç etmek zorunda bırakılmış insanların mazilerini, hatıralarını, nostalji duygularını onlarla ruh akrabalığı kurarak şiire taşımıştır. Bu yazıda Türkiye ve Yunanistan arasında gerçekleşen zorunlu göçlerin tarihi, sosyolojik ve politik angajmanlardan uzak bir şekilde, insani ve trajik yönleriyle şiire nasıl yansıdığı tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler

Nüfus mübadelesi, şiir, nostalji,
Yorgo Seferis, Süreyya Berfe

Keywords

Population Exchange, poem,
nostalgia, Giorgos Seferis,
Sureyya Berfe

Abstract

Throughout history, one of the most complex issues encountered between the Turks and the Greek is undoubtedly the population exchange. Although it is viewed with different perspectives in terms of political and historical contexts, it is tragic in its essence. Generally subject to political debates, the forced migration is among the themes portrayed in novels, it is rarely depicted in Turkish poetry. One of the contemporary Turkish poets Süreyya Berfe (b. 1943) depicted the theme of population exchange by dedicating a lengthy poem named "Iskele Lights to Giorgos Seferis" to Giorgos Seferis (1900 - 1971) and to all people who were displaced due to forced migration. In his lengthy poem consisting of thirty-seven parts, with a feeling of kindred spirit, he depicts the history, memories and nostalgia of the people who were forced to migrate just like him. This article will identify the population exchange between the Turks and the Greek in poetry, with its humane and tragic aspects, free from historical, sociological, and political engagements.

* Doç. Dr., Bartın Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
mbalik@bartin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4589-0428

Gönderim Tarihi: 25/03/2021

Kabul Tarihi: 25/10/2021

GİRİŞ

Bir şeyin diğeriyle değiştirilmesi anlamına gelen mübadele kelimesi, kullanım alanı ve zamanına göre bilhassa Osmanlı Devleti'nde farklı manalarda da kullanılmıştır. Örneğin, İlber Ortaylı'ya göre, 19. yüzyılda ekonomide kullanılan mübadele kavramı; mal değişimi ve değer değişimini ifade ettiği gibi özellikle Osmanlı ve Avrupalı güçler arasında yapılan Karlofça ve Pasarofça gibi antlaşmalardan sonra görüldüğü üzere daha düzenli ve resmî durumlarda gerçekleştirilen, savaş esirlerinin ve Osmanlı Devleti ile diğer ülkeler arasındaki elçilerin karşılıklı değişimi için de kullanılır (2006, s. 424). Öte yandan çalışmamamızın arka planını destekleyecek şekilde "mübadele"nin "I. Dünya Savaşı'nın ardından Osmanlı Devleti'nin parçalanmasıyla Türkiye ile Balkanlar'daki ülkeler arasında nüfus değişimi"ni (Ortaylı, 2006, s. 424) karşılayan bir kavram olduğunun da altı çizilir.

Türkiye ve Balkan ülkeleri arasında bilhassa Yunanistan ile yapılan mübadeleler, yukarıda zikredilen dönemden daha önce başlamıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkler ve Yunanlılar arasında başlayan mübadeleler, birçok akademik çalışmada tarihsel, sosyolojik ve siyasi yönleriyle ele alınmıştır. Çoğunlukla da her iki tarafın kendi perspektifinden baktığı mübadele, karşılıklı olduğu ve genellikle savaş veya savaş sonrası dönemlerde gerçekleştiği için oldukça karmaşık bir sorun hâline gelmiştir. Bu kaotik ortam içinde gerçekleşmiş olan zorunlu göçün Ege'nin her iki yakasında da ortak acılara sebep olduğu unutulmamalıdır. Öncelikle belirtmek gerekir ki mübadele, alelade bir göç olayı değil, bir daha geri dönmek üzere kendi topraklarından ayrılmaktır. Geride hatırasını, hafızasını, mazisini ve mallarını bırakmak zorunda olmanın karşılığıdır ve bu yönüyle de son derece trajiktir.

Zorunlu göç hareketleri sadece bu iki ülke arasında değil, belli dönemlerde bütün dünyada karşılaşılan çok yönlü bir sorundur. "Dünyadaki göç dalgasının özellikle 18. Yüzyılın ortalarında başlayıp 1920'de doruk noktaya ulaştığı" (McKeown, 2004, s. 1) fikri, tam da Türk-Yunan nüfus değişimlerini destekler niteliktedir. Ayrıca bu tarih aralığının imparatorluklardan ulus devletlere geçiş süreci ile örtüştüğü söylenebilir. Bu bağlamda Türk-Yunan mübadelesinin tarihine kısaca değinmek gerekmektedir. Böylece yapılacak olan edebî incelemenin yaslandığı tarihsel arka plan ortaya koyulmuş olacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'da toprak kaybetmesi sonrasında, yitirilen bölgelerde yaşayan Müslüman halk Osmanlı egemenliği altındaki bölgelere göç etmeye başlar. Böylece ortaya çıkan göç olgusu imparatorluğun sonuna değin hükümetlerin en önemli gündem maddeleri arasında yerini alır. Başlangıçta Kırım ve Kafkasya bölgesinde meydana gelen göçleri 19. yüzyılın sonlarına doğru Balkanlardaki büyük nüfus hareketliliği takip eder. İmparatorluk anlayışıyla idare edilen Balkanlarda doğal olarak çok uluslu, çok dilli, farklı dinlere sahip insanlar bir arada yaşamaktaydı. Zaten Osmanlı Devleti'nde bir etnik gruba, din veya dile bağlılık temelinde nüfusu homojenleştirme düşüncesi yoktu. Bu nedenle 19. yüzyılda imparatorluğu ayakta tutmaya yarayacak formül olarak Osmanlılık prensibi benimsenir. Fakat özellikle 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra kaybedilen topraklar ve yaşanan Müslüman göçüyle birlikte devletin demografik yapısı değişmeye başlar. Müslümanların sayısının

artmasıyla birlikte etnik homojenleşme süreci de başlamış olur. Balkan Savaşları'nın başlamasıyla savaşa katılan her devlet ülkelerinde güvenilmez olarak gördükleri unsurları da zorla göç ettirme yoluna gider. Devletler savaş sonrası imzaladıkları antlaşmalarla kendi ülkelerinden meydana gelecek göçleri kolaylaştırıcı hükümler koymayı da ihmal etmezler. Bu genel durum Osmanlı Devleti için de geçerliydi. Nitekim 1913 Eylül'ünde Osmanlı Devleti ile Bulgaristan arasından imzalanan İstanbul Antlaşması gereği karşılıklı nüfus mübadelesi gerçekleştirilir (Efiloğlu, 2011, s. 47-48).

Balkan Savaşları sonrasında meydana gelen nüfus hareketliliği Osmanlı Devleti ile Yunanistan arasında ciddi sorunlara yol açar ve hatta iki devlet arasında yeniden savaş ihtimalini dahi ortaya çıkarır. Yunanistan ele geçirmiş olduğu bölgelerdeki Müslüman halkı zorla göç ettirir. Bunun üzerine İttihat Terakki Hükümeti de Rumları Anadolu'dan uzaklaştırmaya çalışır. Bu nedenle savaş sonrası barış görüşmeleri esnasında 14 Kasım 1913'te, daha sonra da 1914 Mayıs'ında Osmanlı Devleti ile Yunanistan arasında nüfus mübadelesi yapılması gündeme gelir. Bu dönem, Trakya Rumlarının Yunanistan'a göç ettiği, göç dalgasının Trakya'dan sonra Marmara bölgesi ve Batı Anadolu sahillerine doğru yayılmaya başladığı, Yunanistan'a giden Rumların oradaki Müslümanları göçe zorladığı, baskılar sonucu Anadolu'ya gelen Müslümanların Rumları göçe zorladıkları, böylece bir sarmal halinde Müslüman ve Rum göçünün yaşandığı bir dönemdir. Göç dalgasının iki devlet arasındaki ilişkilerin daha da bozulmasına neden olacağından, Atina Sefiri Galip Kemali, Venizelos'a Makedonya ve Epir Müslümanları ile Aydın'daki Rumların mübadelesini önerir. Venizelos da bu öneriyi kabul eder (Efiloğlu, 2011, s. 49-50). Ancak birtakım önkoşullar da öne sürer. Buna göre mübadele gönüllülük temel alınarak yapılmalı, Doğu Trakya Rumları da mübadeleye dâhil edilmeli ve mübadil insanların geride bıraktıkları malların düzenlenmesi Türkler ve Yunanlılardan oluşturulacak karma komisyona havale edilmeliydi (Mourellos, 1985, s. 394-395).

Neticede iki hükümet de karma komisyon oluşturup göçleri yasal hale getirmek ve göç edenlerin malları sorununu çözmek amacıyla 1914'ün Temmuz'unda mübadele masasına otururlar. Ancak iki devlet arasındaki asıl sorun Ege adaları meselesi olduğu için, Osmanlı ve Yunan hükümeti bu sorunu kendi istediği şekilde çözüme kavuşturmadığı sürece bir nüfus mübadelesi yapmak istemezler. Zaten karma komisyona da karar alma yetkisi verilmez. Bunun yanında görüşmelerin I. Dünya Savaşı'nı tetikleyecek olayların ortaya çıktığı bir döneme de denk gelmesi nedeniyle bir mübadele anlaşması ortaya konulamaz. Ancak resmi bir mübadele gerçekleştirilememiş olsa da Yunanistan'ın 1914 yılında göç eden Rumları Yunan tabiiyetine alması mübadelenin fiili olarak uygulandığını gösterir (Efiloğlu, 2011, s. 69-70).

İki ülke arasında gerçekleşen zorunlu göçler, siyasi ve tarihi açıdan oldukça önemlidir. Ama daha da önemlisi, göçün ardında bıraktığı hayat hikâyeleri, özlem, nostalji duygusu ve kimlik problemleridir. Zorunlu göçmenliğin iki tarafını temsil eden iki şair, Yorgo Seferis ve Süreyya Berfe de yaşanan hüznü şiirlerinde ele alır. Fakat bu yazıda özellikle İzmir'den göç etmek zorunda kalan Seferis ve diğer Rum aileler için Berfe'nin yazdığı şiir değerlendirilecektir. Dolayısıyla da öncelikle iki

göçmen şairin şiirin estetik dünyası içinde nasıl buluştuğunu anlayabilmek için her ikisi hakkında da kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

İki Mübadil Şair: Yorgo Seferis ve Süreyya Berfe

Mübadele trajik yönü oldukça güçlü olan, nostalji duygusunu daima diri tutan bir sosyolojik hareketlilik olarak edebî eserlerin oluşumuna kaynaklık eder. Göçe mecbur kalan insanların kimliklerini oluşturan geçmişlerinden ve hatıralarından kopamadıkları da tartışmasız bir gerçektir. Rumların zorunlu göçten sonra “Yunanistan’da yaşamaya başladıkları yerlere Türkiye’de yaşadıkları yerlerin isimlerini vermeleri (isimlerin önüne “yeni” anlamına gelen “nea” ekini koyarak) bunun en güçlü kanıtıdır” (Stelaku, 2007, s. 273). Ait olduğu yere dönememek, yersiz-yurtsuzluk duygusu ve nostaljik özlemler hiç şüphesiz sanatsal yaratımı tetikler.

Modern Yunan şiirinin kurucularından biri olarak görülen Yorgo Seferis’in şiirlerinin beslendiği önemli kaynaklardan biri ve belki de en önemlisi mübadele sonrasında yitirdiği çocukluğu ve mazisidir. “1963 yılında Nobel Edebiyat Ödülü’nü kazanan ve asıl adı Giorgios Stylianos Seferiades olan Yunan şair, denemeci ve diplomat” (Sofroniou, 2012, s. 386) Yorgo Seferis, “1900’de eski adı Smyrna olan İzmir’de doğmuştur” (Davis, 2012, s. 189). Çocukluk yılları İzmir’de geçen Seferis, Stephen Smith’in aktardığına göre ailesiyle birlikte “I. Dünya Savaşı’ndan önce Atina’ya gitmek üzere İzmir’i terk etmiş ama her zaman İzmir’i evi olarak düşünmüş, onu mahkûm eden kaderden ötürü de kalp kırıklığı yaşamıştır”. Bu nedenle de Seferis, daima “1920’lerin ortalarında yazmaya başladığı şiirlerine de yansıyan bir sürgün duygusu hissetmiştir” (2006, s. 171). Edmund Keeley ile 1968’de Princeton’da yaptığı söyleşisinde, şiirlerini çocukluk anıları altında gelişen imgelerle yazdığına değinen Seferis, ilham kaynağını İzmir ve Urla’da geçirdiği çocukluk yılları olarak açıklar. 1922 yılında Türkiye ve Yunanistan arasında çıkan çatışmalarda İzmir’in yakılmasının onda yarattığı yıkımı ise şöyle dile getirir:

“Bildiğimiz rüzgâr, doğanın tanıdık üslubu ve otlardan yayılan tanıdık koku sonra yavaş yavaş derinlerden hafızana doğru çıkan tanıdık hatıralar... Ve şimdiyse sana o kadar yabancı düşer bu şehir. Tanrım buralara ne yapmaya geldim? Rast gelir de gecenin birinde seni büyüten kente yolun düşerse ve kent temelden yıkılıp yeniden kurulmuşsa tekrar orada bulunmak umuduyla başka zamanları geri getirmeye çalışırsın” (Tekin, 2015).

1963 yılında “Hellen dünyasının kültüründen ilhamını alan seçkin ve lirik edebiyatı” ile Nobel Ödülü’nü kazanan Seferis, özlemini çektiği hayallerinde yaşadığı anayurduna yıllar sonra 1950’de gelir. Seferis, *Bir Şairin Günlüğü (A Poet’s Journal: Days of 1945-1951)* adlı kitabında bu ziyaretinde duyduğu hüznü şu dizelerle anlatmıştır: *Nasıl ki / kalkar, doğup büyüdüğü şehre / gidersin bir gece / ve bakarsın temelden yıkılıp yeniden / kurulmuş o şehir / ve yakalamaya çalışırsın geçen yılları / onları yeniden bulmanın umudu içinde* (Tekin, 2015). Seferis’e Nobel Ödülü kazandıracak derecede etkili olan bu duygular, bu kez Yunanistan’dan göç etmek zorunda kalan bir aileye mensup Süreyya Berfe’de de benzer bir etki yapar. Böylece farklı zamanlarda yaşayan iki şairin duygusal ve sanatsal bağlamda bir araya gelmesini sağlar.

1960 sonrası Türk şiirinin önemli isimlerinden biri olan Süreyya Berfe (asıl adı Hikmet Süreyya Kanıpak) 1943'te İstanbul'da doğar. Baba tarafından Atatürk'ün akrabasıdır ve Selanik mübadili bir aileye mensuptur (Alpay, 2015, s. 197). İstanbul'dan sonra İzmir'in Foça ilçesine, oradan da 2005 yılında Yorgo Seferis'in memleketi olan Urla-İskele'ye yerleşir, sakin ve dingin bir hayatı tercih eder (Çınar, 2015, s. 31). Berfe'nin, 1914'te ailesiyle Urla'dan Ege'nin karşı kıyısına göçmek zorunda kalan Seferis'in doğduğu topraklarda yaşamaya başlaması onunla içsel-poetik bir yakınlık kurmasına sebep olur.

Yorgo Seferis ile aynı kaderi yaşayan Süreyya Berfe, toplumsal belleğin, hatıraların, acıların Ege'nin her iki yakasında yaşayan insanlar için ortak olduğunu düşünür. Mübadele sorununu politik ekseninden kopararak duygusal bütünleşme aracına dönüştürür ve şiirlerine aktarır. Etkilendiği şairler arasında ön sıralarda yer alan Seferis'in doğup büyüdüğü Urla-İskele'de yaşamını sürdürürken, ilk işaretlerini 2005'te yayımlanan *Nâbiga* adlı eserinde verdiği mübadele temasını, *Çıkrık* (2008) başlıklı şiir kitabında sürdürür. Fakat özellikle Süreyya Berfe'nin son dönem şiirlerinin yer aldığı *Seferis ile Üvez*'de (2010) mübadele temasının Seferis'ten hareketle ana tema olduğu görülür. Berfe, mübadelenin iç dünyasında yarattığı etkiyi şiire taşımasının gerekçelerini ise şu sözlerle dile getirir: "Seferis'i hatırla. Giderken anahtarını bile bırakmışlar kapıda. İskeledeki evi, şimdi bir kafeye dönüşmüş. Yıkılıp yeniden yapılmış. Bir yeri terk ediyorsun, geri dönemeyeceksin, ama bunu bilmiyorsun, bilmiyorlar" (Kâzım, 2015, s. 172).

Mübadele Temasına Dair İlk İşaretler

Süreyya Berfe'nin ruh akrabalığı kurma gayreti içine girdiği mübadil insanlar, şairin henüz *Nâbiga* adlı kitabında yer alan iki şiirindeki zorunlu göç vurgusuyla erken işaret verir. *Nâbiga*'daki "İyi Yolculuklar Marika" şiirinde Marika adlı bir hayat kadını odağa alınırken Selanik ve İzmir gibi zorunlu göçe maruz kalmış iki kentin ortak acıları dile getirilir. "Senin miydi / İzmir'de gördüğüm ilk gülümseyiş? / Senin miydi / Selanik'te gördüğüm ilk margarita? / Senin miydi / gördüğüm ilk acı" (Berfe, 2009, s. 453) dizeleri, mübadele sonrasındaki ayrılıktan kaynaklanan hüznü öne çıkarır. Aynı kitapta yer alan "Düz Yoldan Kestirmeler" başlıklı 27 bölümlük uzun şiirin 8. bölümünde de mübadeleden geriye kalan yaşamların izleri sürülür. Eski sahiplerinden hatıralar barındıran evlerin yanı sıra tarihi gerçekliğin belleği olan müzeler kişileştirilerek hüznü ortak edilir: *Ah elleri göğe ağan / evleri mübadelenin / Kimin minderi kimin? / Yanında parçalanmış zamanı gösteren terlikler. / Yüzyıllar öncesinden kalan / bir ikindinin, ikindilerin / Ah varlığı göğe / gökyüzüne ağan / çarçur edilmiş müzeleri mübadelenin.* (Berfe, 2009, s. 511).

Süreyya Berfe, mübadeleyi yazacağına ilişkin işaretlerden birini de *Çıkrık*'ta verir. Kitapta yer alan "Mübadeleden" başlıklı şiirin hem tarihsel hem de otobiyografik gerçekliklere yaslandığına dair dikkat çekici değerlendirmelerden birini Mehmet Kâzım yapar: "Kitaba adını veren 'çıkrık', 1923 yılında yapılan mübadelenin, Türklerin ve Rumların, doğup büyüdüğü, yaşadığı topraklardan çekilerek, karşılıklı olarak bir başka toprağa dökülüşlerinin imgesidir. Bu acıyı, kökünden koparılmışlığı, ödenen

bedelin ağırlığını, (Berfe) şimdi yaşadığı Ege'nin bir yakasındaki Urla-İskele'de derinden hissedişini şiirde şöyle aktarmıştır: *"Mübadeleden / karşılıklı bedel ödemekten kalan / kuyuların çıkırdığı... / Göğü çağırarak / yansıtmak istiyor suyu"* (Kâzım, 2017). Yaşanan bu trajik gerçekliğin ardından geriye ne kalmıştır sorusuna Berfe, "boşluk" yanıtını verir. Şair zorunlu göçün ardında kalan hüznü, "Kovada, suyun / çıkırdığın boşluğu" (Berfe, 2008, s. 143) dizeleriyle aktarır. Süreyya Berfe yukarıdaki şiirle birlikte girdiği arayışın esas karşılığını ise *Çıkrık'* tan sonra yayımlanan kitabı *Seferis ile Üvez'* de verir.

Berfe'den Seferis'e İskele Işıkları

Süreyya Berfe, Urla-İskele'ye yerleştikten sonra burada doğan ve I. Dünya Savaşı'nın ilk yılında Atina'ya göçmek zorunda kalan Yorgo Seferis ile kendi mübadil geçmişi arasında kurduğu içsel-poetik dayanışmaya dayanarak bir tür bellek yolculuğuna çıkacaktır. Fakat Berfe, *Seferis ile Üvez* kitabının ilk bölümü olan "Yorgo Seferis'e İskele Işıkları"nda Yunan şairle bağ kurarken politik söylemi devre dışı bırakır. Şiirin başında kitabı Yorgo Seferis'e adamının, ödenmesi gereken bir borç olduğunu ifade eder:

"İskele'ye geldim. Önüm Limantepe, arkam Klazomenai, biraz ötede Urla. Seferis'e rastlıyorum bazen. Anaksagoras hep aklımda. Herakleitos geçmiş buralardan. Belki Odisseus da uğramıştır. Efesoslu Hipponaks çılgını da buraya sürüldüğüne göre... (...) Ben de Selanik mübadili bir aileden geldiğime göre... Daha ne? Kır kazığını yaz. Ama önce bir daha oku Homeros'u, Hipponaks'ı Seferis'i, Anday'ı. Kılı kırk yarararak oku. Taşları, duvarları, evleri, sarnuçları, mermerleri, yolları, otları, çiçekleri, ağaçları, hayvanları, adaları da oku. (...) Yazmaya çalıştım. Olmuş mu olmamış mı? Bilemem" (Berfe, 2010, s. 11).

"Yorgo Seferis'e İskele Işıkları", 37 bölümden oluşan uzun bir şiirdir. Ege'nin iki yakasında da insanları yurtlarından eden sosyo-politik ve tarihsel gerçeklik şiirin hareket noktası olarak seçilir. Şiirde zorunlu ayrılık, yersiz yurtsuzluk, göç ve hatıralara yer verilir ve duygusal bir atmosfer oluşturulur. Şiirin henüz başında zorunlu göçün geride bıraktığı hüznü, "rüzgâra kapılmış bir kuş" imgesiyle ortaya çıkarılır. Yukarıda sözü edilen yersiz-yurtsuzluk, ikinci kısmın ilk mısraı olan "arı var kovan yok" dizesiyle karşılık bulurken mübadelenin her iki taraf için de trajedi olduğu, acı ve hüznün Ege'nin her iki yakasında görüldüğü vurgulanır. Mübadeleyle ilgili genel bir atmosfer ortaya çıkaran şair, şiirin ikinci bölümünü özellikle Yorgo Seferis'e ayırarak vakayı detaylandırır: *"Doğduğun yere / yaşadığın yıllara geldiğimden bu yana / esiyor çok eski bir rüzgâr"* dizeleriyle şair bir yandan İskele'de yaşamaya başladığına dair otobiyografik belleği devreye sokar öte yandan da ("eski bir rüzgâr" tamlamasını yaparak) tarihsel bir yolculuk yapacağını ipuçlarını verir.

Berfe'nin toplumsal, tarihsel veya politik olguları şiire genellikle eleştirel bir tavır sergiler. "Yorgo Seferis'e İskele Işıkları" şiirinin dördüncü bölümünde de bu tutum Seferis'in yıllar sonra İzmir'e yaptığı ziyarete göndermede bulunmasının ardından ortaya çıkar: *"1950'nin Temmuz'unda geldin / bir kâğıt parçasına 'Anaksagoras bu / adada doğdu' diye yazıp bırakmadın"* (Berfe, 2010, s. 16). Sosyolojik ve aynı zamanda trajik bir gerçeklik olan mübadeleye yönelik tarihsel ve toplumsal eleştirinin dozu şiirin beşinci

kısmında artar. Fakat bu, taraflı bir eleştiri değildir. Çünkü yapılan tarihsel ve toplumsal eleştirinin muhatabı tüm insanlıktır. Mübadelenin yarattığı travma özellikle İskele’de yaşamış olan Seferis odağında gerçekleştirilir. Berfe, onun temsiliyetinde Ege’nin iki yakasında göçün yarattığı trajediyi yaşayan bütün insanları ve bütün yaşam kalıntılarını şiire taşır. Mazi; hüznü ve özlemle birlikte öne çıkarılır. Tarih ve coğrafya birlikteliği içinde insana ait trajik gerçeklikler bir bütün hâlinde şiire konu olur. Doğduğu topraklardan ayrılan Seferis’in kişisel tarihine odaklanan şair, geçmiş hatırlatan göstergelerle yüklü coğrafyaya ve çevreye ilişkin hüznü ve kederi dile getirirken apolitik bir tutum sergiler: “Denizin ve gökyüzünün / ne kadarı senin / ne kadarı benim” dizeleriyle, mübadil ailelerin geride bıraktıkları mallarla ilgili sorunların üzerinde durulmaması gerektiğini söyler. Çünkü o dönemde bir kaosun yaşandığını düşünen Berfe’ye göre acılar her iki taraf için de ortak, trajediyi iki taraf da yaşamıştır.

Süreyya Berfe özellikle göçe zorlanmış insanların ruhsal durumlarını anlama çabası içine girer. Yorgo Seferis’in yaşamından hâlâ izler barındıran mekânlara ait ayrıntıları şiirsel bağlama alarak nostaljik bir atmosfer oluşturan Berfe aynı zamanda onunla ruh akrabalığı kurmaya da çalışır.

Söyle

Georgios Stylianos Seferiades

Söylersen

gider bulurum

Kokaryalı’daki amcanın evini

bahçesinde koruk suyu içtiğin yerde

kahve içerim (Berfe, 2010, s. 19).

Şiirin 7. kısmında Berfe’nin yaşamını sürdürdüğü Urla-İskele’de, mübadil Rumların ve Seferis’in ardında bıraktıkları hatıraların, izlerin mekâna yansımalarından söz edilir. Göçün ardında bıraktığı hüznü, çevreye ilişkin detayların sıralandığı altı kısım boyunca sürdürülür. Mübadeleden geriye kalan yaşam alanları, gidenleri anımsatan eşyalar, varlıklar ve mekân kalıntıları, maziyi temsil eden göstergeler olarak işlev kazanır. Seferis’in evinin beyazlığı, Batis’in kahvesi, pulluklar, zeytin ağaçları, Rumların yaşadığı köylerin taş evleri, deniz feneri, bahçeler ve hayvanlar, göçen ailelerden hatıralar bu bölümün içeriğini oluşturur.

“Yorgo Seferis’e İskele Işıkları” şiirinin 14. bölümünde şair, Ege’den göç eden Seferis ve diğer mübadil Rumlarla bütünleşme arzusunu öne çıkarır. Bunu şaire yaptıran motivasyon ise aynı kaderi yaşamış bir aileden geliyor olmasıdır. Berfe’nin Seferis’le kurmak istediği ruhsal ve poetik bütünleşme “Akşamın bulutları kararmadan / Buldum o zamanı / üzümlelerini de / Ben yaptım o şarabı Kalis’i / ben Anaksagoras Heraklietos / Hipponaks Seferiades” (Berfe, 2010, s. 28) dizeleriyle derinleştirilir. Yunanlıların hem antik çağdan hem de yakın tarihten ayrıntıları sahiplenerek sorunun politika üstü bir mesele olduğunun da altını çizer. Türk ve Yunanlıların aynı trajedinin iki cephesinde yer aldıkları, yaşanan karşılıklı acılardan sonra hangi tarafın diğerinden üstün olduğunu tartışmanın anlamsızlığı dile getirilir. Nitekim şiirin on dokuzuncu bölümünde; “Kim tartabilir çektiklerimizi / bulduklarımızı yitirdiklerimizi / nasıl hangi

tartıyla / Biz zorla bedel ödeyenler gnomonuz / bilmenin bir yoluyuz / sadece yolu" (Berfe, 2010, s. 32) dizelerinde Türk-Yunan ortak acısı güneş saati kadrani (gnomon) ile sembolize edilir. Mübadele yıllarının karmaşık atmosferi içinde haklı-haksız aramanın, kesin bir neticeye ulaşmanın imkânsız olduğu vurgusunu yapan Berfe, mübadil insanların acılarının ve trajedilerinin Ege'nin iki yakasında da ortak olduğunu söyler. Şair "Rüzgâr yönünü kestiremiyor" dizesiyle de bir tür kararsızlığı dile getirir. Bu kararsızlık ve tarafsızlık, rüzgârın Ege'nin iki yakasından birinin lehine esmeyeceği vurgusuyla ifade edilir.

Tarih, Bellek, Nostalji ve Hüzün

Zorunlu göç veya sürgünlük duygusu genellikle sanatsal yaratımlarda iki türlü olumlu etki yapmıştır. Birincisi şartlanmalar ve baskılar kalktığı için yaratıcılığın artması, ikincisi ise nostalji duygusunu işleyen eserler ortaya çıkartmasıdır (McClennen, 2004, s. 2). Süreyya Berfe, Seferis ve tüm göçmen ailelere adanmış şiirlerinde, zorunlu göçün ardından zaman zaman siyasi krizlere sebep olmuş bazı konulara dair hatırlatmalar da yapar. Türkler ve Rumlar arasındaki mübadelenin ardından, ayrılanların evleri, iş yerleri, mal ve mülklerine, kısacası hatıralarına değinir. Rumların hatıralarına saygı ve duygusal sahiplenme anlamına gelen ifadeler kimi zaman Türkiye'nin yakın ve uzak tarihine yapılan göndermelerle birlikte anılır. Örneğin şiirin yirmi ikinci bölümünde Daldal'a ait 1860'tan kalan bir Rum kahvesinden söz ederken bölümün sonunda "*Kardak'mış anlaşmazlık / ikimizin de bir türlü anlamadığı*" diyerek Türk-Yunan ilişkilerinin gerilmesine sebep olan ve yakın geçmişte yaşanan Kardak adası sorununun anlamsızlığını vurgular.

Tarihî olaylara yapılan göndermelerin ardından hüznün hâkim olduğu bir atmosfer şiiri kuşatır. Zorunlu göç veya sürgünlük duygusu genellikle sanatsal yaratımlarda iki türlü olumlu etki yaptığı bilinir. Birincisi şartlanmalar ve baskılar kalktığı için yaratıcılığın artması, ikincisi ise nostalji duygusunu işleyen eserler ortaya çıkartmasıdır (McClennen, 2004, s. 2). Berfe'nin genellikle ikincisini tercih ettiği söylenebilir. Böylece sorunların sadece siyasi ve sosyal değil, bunlardan ziyade insani ve duygusal olduğu vurgulanır. Çizilen tablonun içinde mübadeleye maruz kalmış hayatlardan geriye nostaljik özelemler ve hatıralar kaldığından söz edilir.

Mübadelenin özlem ve hasreti merkeze alan hazin bir tarihsel gerçeklik olarak görüldüğü 27. kısımdan itibaren hatıra, bellek ve mekân bir araya gelir. Şair bu genel tablonun yarattığı hüznü, ayrıntılar üzerinden yineleme yoluna gider. Ardından da mübadeleye maruz kalmış ailelerle ilgili ayrıntılara geçilir. Göçe zorlanmış bireylerin izleri sürülür, gidenlerin geri geleceklerine ilişkin beklenti ve umut öne çıkarılır. Şairin otobiyografik belleği açık ve belirgin bir şekilde şiire taşımasıyla birlikte mübadil ailelerle yakınlık kurulur. İzmir'den göçen ailelerin yıllar sonra Ege'ye yaptıkları ziyarete tanıklık eden Berfe, bu gerçekliği odağa alır. Zira kendisiyle yapılan bir söyleşide mübadil Rumların İskele'yi ziyaretlerinden ve birlikte geçirdikleri güzel vakitlerden söz eder: "*Geliyorlar / Konuk değiller / ziyaretçi hiç [...] Gidiyorlar / Arkalarına bakarak gidiyorlar*" (Berfe, 2010, s. 42) mısralarının Rumların Ege'yi ziyaretlerinden ilhamla yazıldığını söylemek gerekir. Berfe bu ailelerle ilgili anılarını şöyle dile getirir:

İbrahim Abi'nin kahvesine gelirlerdi, Seferis'in kahvesine. (...) Turist gibi değillerdi, hallerinden belli. Bir gün çok ağladık beraber. Kahveye toplandık. Sonra üç kadın kalktı, sirtaki nizamını aldılar, beraber söyledik. Büyük hata, tarihsel hata, kepezelik. Lozan, on iki ada meselesi falan iş uzar. Mübadele malları falan işin içine girirse, içinden çıkamayız; zaten bunlar var mübadele üzerine yazılmış kitaplarda (Kâzım, 2015, s. 172-173).

Türkler ve Rumların geçen yüzyılın başlarına kadar birlikte yaşarken günün koşulları gereği çizilen sınırların dışında kalmaları şüphesiz önüne geçilemeyen bir mazi hasretini doğurur. Göçe zorlanmış insanların "vatanı olmayan, köklerinden koparılmış, referans noktalarını kaybetmiş kişiler" (Stelaku, 2007, s. 290) olduğu söylenir. Bu yersiz-yurtsuzluk duygusunu Süreyya Berfe, Rumlarla empati kurarak, onların dilinden şiire taşır. Bu tavır aslında Berfe'nin "göçtürülmüş" bir aileden gelmesiyle açıklanabilir. "Döneceğimize inanmıştık / Yanılmışız / Derin karanlık / bir yolculukta bulduk kendimizi" (Berfe, 2010, s. 43).

Süreyya Berfe, Türk-Yunan mübadelesinin yaslandığı tarihsel gerçekliği ve ortaya çıkan acı tabloyu yukarıda değinildiği üzere, çeşitli söyleşilerinde dile getirmişti. Bu kez şiirin öznesi mübadil Rumlardır ve şair onların bakış açısını şiire yansıtır: "Yemekleri ateşlerden indirmedik / Dönünceye kadar/ pişerdi nasıl olsa / Keçiler de akşamla gelirdi" (Berfe, 2010, s. 49) dizeleri ile vurgulanan mağduriyet ve trajik durum, sonraki dizelerde geçmişle hesaplaşmaya evrilir. Süreyya Berfe, mübadele gibi sosyolojik, politik ve aynı zamanda trajik bir vakayı uzun bir şiirin merkezine almasını, yukarıdaki dizelerin yaslandığı tarihsel gerçekliği Mehmet Kâzım'la yaptığı röportajlarından birinde açıklar: "Göçe, yer değiştirmeye benzemeyen bir şey mübadele. Öyle ki gidenlerin bazıları akşama döneriz diye ateşteki yemeklerini bırakmışlar. Ne denebilir ki? Köklerinden sökülüp gidilen yerlerden, dönüp bulamayacağın bir duruma. Ara ki bulasın. Hâlâ mübadeleyle ilgili romanlar yazılıyor, filmler yapılıyor" (Kâzım, 2015, s. 172).

"Yorgo Seferis'e İskele Işıkları" şiirin son bölümleri yine Rumların duygularına tercüman olacak bir söyleyişle yazılır. Şiirin öznesi olan Rumlar, "Gözümde tütüyor kırlar, bir tek ağaç bile. / ...bellek hiç şaşırmadan çalışıyordu / buralardan gideli birkaç yılı geçmemişti sanki. / Bütün varlığım İskele'nin yüzüne bağlı" (Berfe, 2010, s. 50) dizeleriyle nostalji özlemlerini dile getirir. Bu dizeler hem şiirin adandığı Seferis'in kişisel özlemini hem de Ege'nin iki yakasında göçe zorlanarak yurtlarını terk eden insanların özlemlerini siyasi endişelerden uzak ve etkili bir şekilde ifade etmiştir. Ayrıca bu duygular Brah'ın "ev fikrinin göçmenlerin algısında arzuların merkezinde yer aldığı" (1996, s. 102) düşüncesinin nesnel karşılıkları olarak da okunmalıdır.

Orhan Koçak, Berfe'nin şiiri hakkında yaptığı değerlendirmede Ege'nin iki yakasındaki politik figürlerin siyasi endişelerle kangren hâline getirdiği mübadele sorununda iki tür tehlikenin savuşturulduğu sonucunu çıkarır: "Biri, sanki bu mesele daha önce hiç konuşulmamış ve bugün de çeşitli konuşmaların malzemesi değilmiş gibi yaklaşma safdillliği. İkincisi de çatışmanın kendisiyle hiç ilgilenmeden sorunun varlığından "nemalanmaya" bakmak: hem Bozcaada'daki sirtaki-çiftetelli dostluğuna kadeh kaldırmak, hem de "Türkiye Türklerindir" medyasının ateşli silahlarından biri

olmak. Bu iki tehlikeyi de savuşturuyor Berfe'nin 37 bölümlük uzun şiiri" (2012, s. 191).

SONUÇ

Nüfus mübadelesi, belirli bir süre iç içe yaşadıkdan sonra ayrılan devletlerin kaçınılmaz olarak yaşadıkları acı bir tarihi gerçekliktir. Bu zorunlu sosyolojik hareketlilik genellikle kaotik süreçlerde gerçekleştiği için de kimin haklı kimin haksız olduğuna dair sorular kesin bir cevap bulmamıştır. Genellikle taraflar kendi cephesinden baktığı için karşı tarafı suçlu bulan politik ve angaje bir refleks ortaya çıkar. Toplumsal bellekte derin izler bırakan mübadele gibi büyük hadiseler tarih, sosyoloji ve politika perspektifinden değerlendirildiğinde elbette ki bakış açısına göre farklı sonuçlar elde edilecektir. Fakat ele aldığımız yaklaşık elli sayfalık bu uzun şiirde modern Türk şairlerinden Süreyya Berfe bütün tarafgirliğini bir tarafa bırakarak yine modern Yunan şiirinin kurucuları arasında yer alan ve Türkiye'de doğup çocukluğunun geçtiği Urla'dan göç etmek zorunda kalan Yorgo Seferis'e, kendi geçmişinden gelen bir dürtüyle gönül borcunu ödemek istemiştir.

Berfe'nin tarihsel ve sosyolojik art alana sahip 37 bölümlük bu uzun şiiri, kısa değiniler şeklinde ve birkaç mısra ile toplumsal-siyasal eleştiriye yaklaşır gibi görünse de temelde insanî ve vicdanî bir sorumluluğun yansımalarını barındırır. Berfe, siyasi polemige girmeden gözlem ve hissiyatını bir araya getirerek mübadele yüzünden yurdundan ayrılmış kişilerle arasında ruh akrabalığı kurma gayreti içine girer. Böylelikle insanı merkeze alan bir anlayışı şiire taşıyarak bu derece etkili olan travmaların siyasi çıkarılara alet edilmek yerine vicdani açıdan ele alınması gerektiğine de dikkat çeker. Mübadeleyi bir tarafın lehine değerlendirmek gibi kolay bir yola sapmadan iki tarafın ortak acısı olduğunu şiirsel bir dille anlatır. Bu açıdan "Yorgo Seferis'e İskele Işıkları", evrensel olanı yakalama gayreti içine girmiş, tarihî süreç içinde hâlâ tam olarak çözülememiş bir sorunu şiirsel evrende çözmüştür. Çözümün temelini de ruhsal ve duygusal akrabalık, ortak mazi ve ortak hatıralar olduğunu dile getirmiştir. Süreyya Berfe böylece etkilendiği Yunan şair Seferis'e ve onun şahsında bütün mübadil ailelere karşı "borcunu" şiir estetiği içinde ödemiştir.

EXTENDED ABSTRACT

In the second half of the 19th century, exchanges between Turks and Greeks were handled with many academic, historical, sociological, and political aspects. The problem of exchange, which is often viewed from both sides from their own perspective, has become a rather complex problem as it is mutual and usually takes place during the war or post-war periods. First, it should be noted that the exchange is not an ordinary migration event, but a departure from their own lands to never return. It is the counterpart of having to leave behind your memories, memories, past and possessions, and in this respect, it is extremely tragic.

The issue of exchange is not only a problem between the Turkish and Greek states, but a universal and humanitarian problem that started in the middle of the 18th century and reached its peak in the 1920s. Undoubtedly, a social movement that has

such a widespread effect has brought traumas, tragedies, and social depressions with it. The issue of exchange, which is the area of interest of many disciplines and is the subject of research and examination, inevitably mobilized the imagination of artists and literati, and has been the subject of various works. Such cases, which concern the whole of humanity, have entered the field of art such as novel, theater and cinema. However, it is not common for the population exchange to be the subject of poetry.

Nobel Prize laureate Giorgios Stylianos Seferiades (Yorgo Seferis), who is regarded as the founder of modern Greek poetry, and Süreyya Berfe, one of the prominent names of Turkish poetry after 1960, and came from a family from Thessaloniki, were also influenced by the population exchange. Both poets, who have a common past, carried this tragic event to their poems, and although it was a historical-political event, they carried the exchange into a poetic context on the axis of longing, fantasy, past, and nostalgia. The "İskele Lights for Yorgo Seferis", written by Süreyya Berfe in reference to Yorgo Seferis, with whom he felt an inner poetic affinity, expresses that the sufferings experienced by both sides are common and that this should be evaluated from humanitarian and conscientious perspectives rather than a chronic political problem or a historical issue of reckoning. Süreyya Berfe, who lived the same fate as Yorgo Seferis, thinks that social memory, memories, and pain are common to people living on both sides of the Aegean Sea. He transforms the problem of exchange into a tool of emotional integration by detaching it from its political axis and transfers it to her poems. While continuing his life in Urla-İskele, where Seferis; one of the leading poets he was influenced by, was born, and raised, he continues the theme of population exchange, which he gave his first signs in his work *Nâbîga*, published in 2005, and his poetry book titled *Çıkrık* (2008). However, especially in *Seferis and Üvez* (2010), which includes Süreyya Berfe's recent poems, it is seen that the population exchange theme is the main theme based on Seferis. Berfe carries the effect of exchange on his inner world to poetry.

Süreyya Berfe felt the mentioned poetic and spiritual partnership more deeply in Urla-İskele, where she lived for a long time and was also the hometown of Seferis, and wrote her work titled *Seferis and Üvez*, one of the products of her life in İskele, with this feeling. Without entering into a political controversy, Berfe combines his observations and feelings and tries to establish spiritual kinship with people who have left their homeland because of the exchange. Thus, by bringing a human-centered understanding to poetry, he draws attention to the fact that traumas that are so effective should be handled in terms of conscience rather than being used by political interests. He explains in a poetic language that the two sides have common pain, without deviating from the easy way of evaluating the exchange in favor of one side. In this respect, "Dock Lights for Yorgo Seferis" has attempted to catch up with the universal and solved a problem in the poetic universe that has not been fully resolved in the historical process. He stated that the basis of the solution is spiritual and emotional kinship, common past and shared memories. Süreyya Berfe thus paid his "debt" to the Greek poet Seferis, whom he was influenced by, and to all the exchanged families in his person, in poetry aesthetics.

KAYNAKÇA

- Alpay, N. (2015). Seferis kardeşliği. (Enver Ercan, Ed.). *Gün Ola'dan Seferis'e Süreyya Berfe* içinde (s. 197-198). İstanbul: TÜYAP Yayınları.
- Berfe, S. (2008). *Çıkrık*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berfe, S. (2009). *Kalfa - Toplu şiirler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berfe, S. (2010). *Seferis ile üvez*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Brah, A. (1996). *Cartographies of diaspora*. New York: Routledge.
- Çınar, A. (2015). Bulutlar geçiyor, martılar uçuyor, folklor söylüyor; o yazıyor". (Söyleşi). Enver Ercan, (Ed.), *Gün Ola'dan Seferis'e Süreyya Berfe* içinde (s. 27-34). İstanbul: TÜYAP Yayınları.
- Davis, J. M. (2012). George Seferis. Rosemary M. Canfield Reisman, (Ed.), *Critical survey of poetry- Greek poets* içinde (s. 189-196), Ipswich, Massachusetts: Salem Press A Division of EBSCO Publishing.
- Efiloğlu, A. (2011). 1914 Osmanlı-Yunan nüfus mübadelesi girişimi: İttihat ve Terakki'nin ve Yunanistan'ın mübadele politikaları. *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*. 12, 47-70.
- Kâzım, M. (2015). İnsan yalnız olduğunu sanıyor. (Söyleşi). Enver Ercan, (Ed.), *Gün Ola'dan Seferis'e Süreyya Berfe* içinde (s. 167-175). İstanbul: TÜYAP Yayınları.
- Kâzım, M. (2017). "Süreyya Berfe'den Çıkrık". <http://www.haber7.com/kultur/haber/316215-sureyya-berfedenden-cikrik>.
- Koçak, O. (2012). *Kopuk zincir*. İstanbul: Metis Yayınları.
- McClennen, S. A. (2004). *The dialectics of exile-nation, time, language, space in Hispanic literatures*. Indiana: Purdue University Press.
- McKeown, A. (2004). Global migration, 1846-1940 author(s). *Journal of World History*. 15, 2, 155-189.
- Mourellos, Y. G. (1985). The 1914 persecutions and the first attempt at an exchange of minorities between Greece and Turkey. *Balkan Studies*. 26, 2, 394-395.
- Ortaylı, İ. (2006). Mübadele. *İslâm ansiklopedisi* (C. 31, s. 424-425). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Smith, S. (2006). *An inkwell of pen names*. USA: Xlibris Corporation.
- Sofroniou, A. (2012). *Social sciences and philology*. <https://books.google.com.tr/books?id=QYgXCgAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=Social+Sciences+and+Philology&hl=tr&sa=X&ved=2ahUKEwiw95i4ksvvAhVSkMMKHfmvAPgQ6AEwAHoECAMQAg#v=onepage&q=Social%20Sciences%20and%20Philology&f=false>
- Stelaku, V. (2007). Alan, mekân ve kimlik, Kapadokyalı iki Rum grubunun yerleşiminde bellek ve din. Rene Hircson (Ed.), *Egeyi geçerken: 1923 Türk Yunan zorunlu nüfus mübadelesi* (E. Altınay-M. Tekin, Çev.), içinde (s. 271-290), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tekin, S. (2015). Bir İzmir sevdalısı: Yorgo Seferis. *Sanat Karavanı*. 13 Kasım 2015, <https://sanatkaravani.com/bir-izmir-sevdalisi-yorgo-seferis/>.

BİLGE KARASU'NUN GECE VE KILAVUZ ADLI ROMANLARINDA POSTMODERN ÖZNE VE ANLATI POSTMODERN SUBJECT AND NARRATIVE IN BİLGE KARASU'S NOVELS GECE AND KILAVUZ

Hüseyin SOYLU* Öz

Postmodernizm, klasik ve modern düşünme biçimlerinin bütüncül ve sistematik yapısına, normatif kalıpları karşı ortaya çıkan modernite sonrası bir fenomendir. Hem kültürel hem de düşünsel anlamda geleneksel ayrımlara, kendi içerisinde hiyerarşi oluşturan kavramsal ön kabul ve yargılara karşıdır. İndirgeyici ve tek-merkezli sınıfsal kümelenmeleri ayrıştırır; bunun yerine çok sesli, marjinal bir toplum imgesi yaratır. Edebî anlamda postmodernizm kendi içine kapanmış, çağrışımdan yoksun nihai anlam dizilerini, kurgusal kalıpları kırmaya çalışır. Yazarın tanrı benzeri kurgusal hâkimiyetini, anlatı öznelerinin iki boyutlu yapısını, kalıplaşmış anlatı statükosunu yok eder.

Anahtar Kelimeler

Bilge Karasu, Gece, Kılavuz, Türk Romanı, Postmodernizm, Merkezsizleşme, Permütasyon

Keywords

Bilge Karasu, Gece, Kılavuz, Turkish Novel, Postmodernism, Decentralization, Permutation

Konvansiyonel ikililikleri; kurmaca ile hakikati, sıra dışı ile sıradanı, sahte ile gerçeği, esas ile marjini birbirleriyle çarpıştırır. Batı edebiyatında postmodernist anlatı, modernizme karşı geliştirilen belirli estetik yeniliklerin ve süreçlerin sonucunda ortaya çıkar. Fakat Türk edebiyatında roman sanatı türsel olgunluğuna daha geç dönemde ulaşır. Bu nedenle modernist ve postmodernist estetik nitelikler, kimi eserlerde bir arada bulunur. Postmodernist roman, kendi özgün ve radikal formuna Türk edebiyatında seksenli ve doksanlı yıllarda ulaşır. Bilge Karasu, bu bağlamda postmodernist biçime ve bu biçimin dinamik özelliklerine eserlerinde yer veren önemli isimlerdendir. Onun Gece ve Kılavuz adlı romanları, postmodern anlatı yapısını ve özne kurgularını içerisinde taşıyan özgün eserlerdendir. Bu çalışmanın amacını, Gece'de ve Kılavuz'da yer alan özne kurgularının, postmodern edebiyatın nitelikleri dikkate alınarak incelenmesi oluşturmaktadır.

* Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
huseyinsoylu@yyu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7875-6957
Van/TÜRKİYE

Abstract

Postmodernism is a phenomenon that arises against the holistic and systematic structure, normative patterns of classical and modern ways of thinking. It opposes traditional distinctions in both cultural and intellectual terms, conceptual presuppositions and judgments that form a hierarchy within themselves. Postmodernism parses reductive and single-centered class clusters, instead creating a polyphonic, marginal image of society. In the literary sense postmodernism tries to break precise sequences of meaning, fictional patterns that lack connotation. It destroys the god-like fictional dominance of the author, the two-dimensional structure of narrative subjects, the stereotyped narrative status quo. In postmodernism conventional dualities, fiction, and truth, extraordinary and ordinary, fake and truth, basis

Gönderim Tarihi: 29/06/2021
Kabul Tarihi: 17/02/2022

*and margin collide with each other. Postmodernist writing in Western literature is the result of certain aesthetic innovations and processes developed against Modernism. However, in Turkish literature, art of novel reaches its artistic maturity at a later period. For this reason, modernist and postmodernist innovative aesthetic qualities appear together in some works. In Turkish literature, the postmodernist novel reaches its original and radical form in the 1980s and 1990s. Bilge Karasu, in this context, is one of the most important names in Turkish literature that includes the form of postmodernist writing and the dynamic characteristics of postmodern literature. His novels, *Gece* and *the Kılavuz*, are distinctive works that contain the postmodern narrative structure and subjects. The aim of this study is to examine the construction of postmodern subjectivity in *Gece* and *Kılavuz*, taking into account the qualities of postmodern writing.*

GİRİŞ

Postmodernizm, klasik ve modern düşünme biçimlerinin bütüncül ve sistematik yapısına, normatif kalıplarına karşı ortaya çıkan modernite sonrası bir fenomendir. Bir bakıma “klasik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden (...) tekil çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzı” (Eagleton, 2011, s. 9) olarak nitelendirilebilir.

Tarihsel olarak postmodernizmin arka planında “kitlesele, merkezi ve üretken olan politik hareketlerin iflasi” (Eagleton, 2011, s. 17) yer alır. Kültürel bağlamda ise postmodernizmi heterojen ve marjinal bir toplum imgesi takip eder. Zira “her şeyin karşıtıyla (...) var olduğu, farklılıkların (...) bir karnaval atmosferi içinde bir arada yaşadığı tinsel varoluş biçimi olarak” (Ecevit, 2011, s. 62) postmodernizm, yeni bir küresel algı meydana getirmeye çalışır. Bu küresel algı modernizmin totaliter özünü yapıbozuma uğratar ve monolitik düşünce sistemlerini ayrıştırır. Bu anlamda postmodernizmi “modernliğin olumsuz bir hakikati” olarak değerlendirmek mümkündür. Zira postmodernizm “oyuncul, parodik, popülist ruhuyla (...) yerelin, bölgeselin ve kendine özgü olanın gücünü açığa çıkarmaya” (Eagleton, 2011, s. 48-50) girişir. Postmodernizm aynı zamanda modernist paradigmalardan tedavülden kalkması ile oluşan bir “meşruiyet krizi” (Hutcheon, 2020, s. 30) olarak değerlendirilebilir. Zira anlam, özne, yorum ve rasyonalite üzerine ortaya çıkan problemleri çözmek için başvurulan büyük anlatılar, “alenî müracaat kaynakları” (Lucy, 2003, s. 95) söylemsel geçerliliklerini kaybeder.

Edebiyat bağlamında ise postmodernizm, kültürel bir form olarak ortaya çıkan postmodern yaşantı ile eşdeğer bir yapıya sahiptir. Zira postmodern edebiyat da “tekil ve merkezileştirilmiş” (Hutcheon, 2020, s. 226) anlatı modellerine karşı çıkar. Kendi içine kapanmış, çağrışımdan yoksun nihai anlam dizilerini, kurgusal kalıpları kırmaya çalışır. Bu yönüyle “postmodern sanatçı ya da yazar bir felsefecinin konumundadır. Yazdığı metin, ürettiği eser ilke olarak (...) bilinen kategoriler uygulanarak daha önceden belirlenmiş kurallar tarafından yönetilmez ve belirleyici bir yargıya göre yargılanamaz” (Lucy, 2003, s. 102). Postmodern anlatı, bir “karşıtlıklar fenomenolojisi” (Hutcheon, 2020, s. 21) olarak geleneksel yazının ve okur kitesinin biçimsel beklentilerini aşar. Bu nedenle “geleneksel gözlüklerle bakıldığında” postmodern anlatının “estetik bir anarşi ortamı” düzeyinde algılanması muhtemeldir (Ecevit, 2011, s. 69).

Toplumsal özne olarak birey kurgularında da anlamlı bir kırılma yaşanır. Zira postmodernite¹ öncesi özne hem kültürel hem de edebî anlamda ya “Tanrının yarattığı değişmez ve benzer niteliklere sahip” bir tip ya da “Tanrının kopyası olan onun kadar kudretli, akılcı ve egemen” bir varlık biçiminde algılanır (Doltaş, 2003, s. 19-20). Postmodernizm ile birlikte klasik ve “modern imgelemin oluşturucu gücü” üretkenliğini kaybeder. “İçgüdü ve bilincin nihai kurtuluşuna” yönelik eklektik bir tutum benimsenir (Küçük, 2000, s. 215). Bu açıdan edebî metnin temel yapı taşlarından olan özne olgusu, postmodern anlatı bağlamında dönüşüm geçirir. Zira klasik ve modern içeriği itibarıyla “sabit ve fetişleşmiş anlamın orijinal kaynağı, temel kökeni olarak ‘kurucu özne’

¹ Postmodernite, postmodernizmden kesin sınırlarla ayrılmamakla birlikte tarihsel ve kültürel bir döneme işaret eder. Bu anlamda postmodernite hem “jeopolitik bir süreç” hem de “küresel bir olgu” olarak değerlendirilebilir (Emre, 2004, s. 36).

anlayışı" (Hutcheon, 2020, s. 224) terk edilir. Bunun yerine, her biri kendi anlatı sınırları açısından hegemonya oluşturabilen özerk ve kendi içinde çoğulcu özneler tercih edilir. Bu anlamda postmodernizm "geleneksel benlik anlayışının içini boşaltır." İçsel veya dışsal bağlamda karşılığı olmayan sahte bir içe kapanıklık ya da çok sesli bir öznellik meydana getirir (Hassan, 1986, s. 505). Postmodern özne, böylelikle "farklılıkların bitimsiz oyunu tarafından" (Eagleton, 2011, s. 66) bölünür ve önceden belirlenmemiş doğasıyla anti-determinist bir kurgusal ivme sergiler. Bir başka deyişle, postmodernizmde "kimlik, üniter/özsel değil, akışkan ve değişme halinde olup (...) çok katlı biçimlere bürünür" (Eliuz, 2016, s. 68).

Türk edebiyatına postmodernizm, Batı edebiyatında olduğu gibi modernizm sonrası gelişen aşamalı bir seyir hâlinde dâhil olmaz. Çünkü roman sanatının Türk edebiyatının yazınsal birikiminde yer edinin türsel tekâmülünü kazanması, daha uzun bir sürece tekabül eder: "*Batılı romancının 1900'lerin ilk on yıllarında estetik düzlemde gerçekleştirdiği yenilikleri, Türk romancısı ilk kez yetmişli yıllarda metnine taşır.*" Türk edebiyatının geleneksel gerçekçilik anlayışından ve mimetik çerçeveden ayrılışı ile birlikte anlatı estetiğine ilişkin yenilikçi yönelimler ön plana çıkmaya başlar. Bu nedenle "*ilk avangardist Türk romanları, modern ve postmodern özellikleri aynı metinde bir arada taşırlar (...) Postmodern romanın modernist özelliklerden büyük ölçüde yalıtılmış örnekleri ise*" seksenli ve doksanlı yıllarda görülür (Ecevit, 2011, s. 85).

Bilge Karasu, Türk edebiyatında postmodern yazın biçimini ve bu yazın biçiminin dinamik özelliklerini kurmaca dünyasına taşıyan özgün isimlerdendir. Onun metinleri konvansiyonel anlatı kalıplarını ve anlam beklentilerini kırar. Bu yönüyle Karasu, Türk edebiyatında "*yerleşik ölçütlerin dışında yol alan (yenilikçi) çizginin kilometre taşlarından biridir*" (Ecevit, 2011, s. 90). Onun *Gece* (1985) ve *Kılavuz* (1990) adlı romanları farklı özne kurgularının yer aldığı, anlatıcı kimliklerin "*birbiriyle karşılaşılabilen (...) çok yönlü bilinç*" (Karasu, 2016, s. 6-7) biçimleriyle kurulduğu, postmodern nitelikleriyle öne çıkan metinlerdir. Ayrıca kompozisyonel dizilimi ve çok katmanlı yapısı itibarıyla de her iki metin, postmodern anlatı karakteristiği açısından işlevseldir.

1. Merkezisizleşme

Postmodern edebiyatın temel nitelikleri arasında yer alan merkezisizleşme; öznenin kurgusal bütünlüğünü parçalara ayıran, olay örgüsünün tümleştirici ve homojen rehberliğinden okuru yoksun bırakan biçimsel bir anlatı aracıdır. Merkezisizleşme ile birlikte "insan doğasının problematik özneliliği" açığa çıkar ve "birleşik bir bütün" olarak algılanan benlik konsepti geçerliliğini yitirir (Harper, 1994, s. 3). Zira postmodern anlatı açısından bu tür bilinç kurguları ve yansıtma biçimleri insani gerçekliğe nüfuz etmekte yetersiz kalırlar. Bu bağlamda postmodern özne "geleneksel, sabit ve üniter" (Hutcheon, 2020, s. 115) yapılardan, merkezî ve buyurgan anlatı inşalarından ayrılır. Çünkü merkez olgusu "*her zaman ayrıcalıklı olan ikili karşıtlıklar arasında bir eksen olarak işlev görür*" (Hutcheon, 2020, s. 120). Postmodernist kurgu bu çelişkiyi marjinal (merkez dışı) anlatı sesleri ile aşmaya çalışır. Böylelikle "imtiyazlı bir konumdan" (Booth, 2012, s. 172) okura telkinlerde bulunan ve onu yönlendiren hâkim

anlatı özneleri yerini, birbiri ile rekabet edencesine öne çıkmaya çalışan polifonik kimliklere bırakır.

Bilge Karasu'nun *Gece'si*² bu tür çoklu anlatı özneleri ile merkezsizleşmiş ve parçalı (fragmental) bir kurgusal yapıya sahiptir. Roman dört ana bölümden oluşur. Bu dört bölümün içerisinde öyküleme düzlemini işgal eden altı ayrı anlatı sesi mevcuttur. Gölge yazarın çeşitli maskeleri (türevleri) ile romanın sonlarında ortaya çıkan okur-anlatıcı, kurgusal yapının dışa dönük anlatıcı-karakterleri arasında yer alır. Sevim/Sevinç olarak kimi bölümlerde sesi duyulan anlatıcı-karakterler hem içe dönük hem de dışa dönük bir biçimde olayörgüsel dairede bulunur. O. ve N. isimli anlatıcı-karakterler ise romanın tematik anlamda iki ayrı somut eksenini/karşıtlığını kurarlar.

Gölge yazar, bir başka deyişle, "zımnî yazar" romanda "normların ve tercihlerin merkezini" (Booth, 2012, s. 172) oluşturmaya çalışır; fakat bir "yapıntı" olarak kurgulanan roman, bu otoriteyi her an yok etmeye çalışır ve kendisi de bu yok ediş sürecinde dönüşüme uğrar. Romanın ilk bölümünde üçüncü şahıs anlatıcı formunda okuru karşılayan kurgusal erk, yerini yaratıcı yazarın bir başka zımnî versiyonuna, "avatarına" bırakır:

Her şeyin içyüzünü, biliyormuş da söylemiyormuş gibi gösterilen, yazılan kişi ile, bilen söylemeyen ama söylemediğini belli etmekten de geri durmayan yazar arasındaki ince ayrımı nasıl tutabilirim denetim altında? Hem ne yapmak istediğimi kendi kendime sormağa başlayalı epey olduğu halde bu konuda açık seçik bir yanıtı ulaşamamam bir şey demek değil midir? Düzeltmen, Yaratman, Yazar, kitabın en başında kaldı. Bu gidişle onu bir daha anmayacağına benziyorum. Oysa ilk günler onu kendi 'avâtar'larımından biri diye düşünmüştüm (Karasu, 2016, s. 71).

Anlatı öznesi olarak konumlandırılan zımnî yazarın bölünmüş bilinci, ilerleyen bölümlerde derinleşmeye başlar:

Şimdiki durumda dörde bölünmüş olmam, ulaşmak istediğim simgesel kavrayıcılığı gerçekleştirmekte beni ne ölçüde başarılı kılabilir? Daha doğrusu...

Hayır, ne diyeceğimi bilemez duruma gelmenin de herhangi bir anlamı olamaz (Karasu, 2016, s. 145).

Zımnî yazarın kurgusal çelişkileri, anlatıyı nihayete erdirmeye çabası "interaktif" biçimde romanda yer alır. Böylelikle edebî biçimlerin hâkim, kural koyucu sınırları aşılır. Anlatı, kesintili bir sürekliliğe sahip olur:

Her şey yoldan çıkmağa başlıyor. İyi. Belki de kötü. Ama ben kendime ne diye bakıyorum ki? Karar verdim mi? (Karasu, 2016, s. 152).

Romanda Sevim/Sevinç ismiyle belirsiz biçimde anılan anlatı özneleri, O. ve N. arasındaki ilişkilerde ortaya çıkar. Kimi bölümlerde de "Dipnot (S.)" olarak zımnî

² Distopik bir atmosfer içerisinde ve korkunun izlekleriyle örülmüş olan bu yapıt "Güneş Hareketi" adlı örgütsel bir oluşumun yarattığı gerilim ve baskı düzenini konu edinir. Bir denetim ve gözetim mekanizması gibi hareket eden bu oluşum "Gecenin işçileri" aracılığıyla gündüzü yok etmeye çalışır. Roman O., N., Sevim/Sevinç arasında yaşanan belirsiz mücadeleleri ve yaklaşma/kaçınma çatışması temelinde ortaya çıkan ilişkileri merkeze alır.

yazarla iletişim hâlinde olan muğlak bir kimsedir. Bu açıdan “Dipnot (S.)”, kurguya müdâhil olan farklı bir aykırılığı ve çeşitlemeyi beraberinde getirir:

Beni susturmak istemiş gibi bir halin var. Daha doğrusu, kitabının dışına atmak istemiş gibi. Ne ki, kişilerin gerçek örnekleri ortaya çıkınca yazarların yapabileceği pek bir şey kalmıyor. Ne rahat, değil mi? İstedikine istediğini yaptırmak, söyletmek... Yapıntı yazarının özgürlüğüne bir diyeceğim yok, yok da, gerçek kişileri yazılarımızın kişisi haline getirirken, örneklerinizin, bu biçimde kullanılmağa karşı koyabileceklerini hiç mi düşünmezsiniz? (Karasu, 2016, s. 157).

Gece'nin kurgusal çok sesliliğine, metnin son bölümlerinde yer alan okur-anlatıcı da katılır. Bu anlamda okur-anlatıcı, fenomenolojik bir okuma deneyimini yazar modelleri ve kurgu karakterleri arasına yerleştirir. Ayrıca, metnin içinden anlatıya kuş bakışı bir perspektif ve kadrajla bakılmasını sağlar:

(Burada ‘(S)’ diye işaretlenmiş ‘dipnot’ başlığının altında bir şey yoktu. Bunları yazan, ‘S’nin (Sevinç?) (öyle olsa gerek) bir şeyler eklemesini öngörmüş gibi. Oysa epeydir, bir deftere yazılmış birtakım şeyler okumakta olduğum halde, bunların kâğıt parçalarına yazılmış, çiziktirilmiş, karalamadan öteye geçmeyen birtakım notların biraz gelişigüzel bir ‘deftere-çekilmiş’ hali karşısındaymışım gibi bir duygu içindeyim. Her şey rasgele art arda getirilmiş gibi...) (Bir ‘okuyan’...)

Ek:93. Bölümde ‘bulunduğu’ söylenen kağıtlar var... Bunlar da deftere sırayla yazılacakmış... Ama karışıklık, düzensizlik artık bölümler arasında değil, bölümceler, satırlar düzeyinde. Galiba ben de bu defterlerin havasına kapılıyorum! (Karasu, 2016, s. 206).

Gece'nin klasik ve modern anlatı birliğini deviren dinamik biçimi, postmodern anlatının özne kurguları üzerinde yarattığı bölünmeyi işaret eder. Okur-anlatıcı da dâhil olmak üzere metinde yer alan altı anlatı öznesi, edebî metnin yüzeyine çıkmaya çalışan; zaman zaman metnin merkezi bütünlüğünü sarsmaya teşebbüs eden potansiyel anlatıcı modülleridir. Bu modüller ile birlikte *Gece*, kurgusal bir paranoyaya dönüşme tehlikesine/sınırına yaklaşır. Zira okur güvenilir ve sağduyulu haber kipiyle hikâye kuran, ona metin boyunca eşlik edip tekinsiz yerleri işaretleyen grandiyöz (görkemli) anlatıcıdan mahrum bırakılmıştır. Bunun yerine belirsizliklerle çevrelenmiştir: “Belirsizliği ise parçalanma takip eder.” Postmodern anlatı, metin içerisinde birbirleriyle etkileşim hâlinde olan tüm bağları koparır ve edebî metni parçalar üzerine kuruyormuş izlenimini uyandırır. Bu nedenle onun “tek muhalifi, bütünlük ve sentezdir. Sosyal, epistemolojik, hatta şüresel tüm sentezler...” Bu anlamda postmodernizm, kesik veya eksilteli edebî yapıları tercih eder. “Sözdiziminin (hypotactic) yerine, bağlantısızlığı (paratactic) öne çıkarır. Paranoyaya, parçalanmışlığın açık uçluluğuna ve meşruiyeti olmayan marjinallere öncelik tanır” (Hassan, 1986, s. 505).

Anlatı öznelere muğlak yapısı, romanın tematik düzlemine de yansır. Toplumsal ve bireysel anlamda özne olgusu, kültürel bir boşluğu ve silikliği içerir. N. ve O. arasındaki ilişki bu tür bir vurgu ile işlenir:

Ona N. *Diyeceğim bundan böyle. Adının Naal, Nait, Nahi olmasının herhangi bir önemi kalmadığı için. Çocukken, aynı okulun bahçesinde oynar, aynı sınıfın aynı sırasında oturur, boş derslerde, ses çıkarmamağa pek dikkat ettiğimiz için azarlanmadan, denetlenmeden, serüven romanlarını birlikte okurken önemliydi, benim adım, onu adı. Bizi başka her şeyden ayıran başlıca ıraydı adımız, adlarımız. Bugün ben ona N. diyebiliyorum. Herhangi bir önemi olmadığını (...) biliyorum* (Karasu, 2016, s. 89).

Öznenin adının, ırasının (özyapısının) önemsizliği onun eylem dünyası açısından fail ve etkin bir kimlik olarak ortaya çıkmasını engeller. Böylelikle onun ideolojik/çevresel etkinliği ve toplumsal belirleyiciliği, merkezi önemini kaybeder. Bu “merkez dışılık, kendini daha çok kültürel alanlarda gösterir. Postmodernitenin karakteristik kurgusu merkezsizleşmeyi hem anlatı yapılarında hem de insani öznelerin tasvir ve tarifinde” (Harper, 1994, s. 3) kullanır.

Gece’nin kurgusal düzleminde yer alan ve çeşitli anlatı öznelerine ses veren dipnotlar da ayrıca, merkezsizleşmeyi niteleyen somut/fiziksel biçimlerdir. Zira metin, okurdan da bir zihinsel bölünmeyi talep etmektedir. Metnin esas bölümleri, olayörgüsel akışı, dipnotlarla sıkça kesilir. Bu durum, okurun algısal bütünlüğünü sekteye uğratır:

Artık aynalar içinde geziyor gibiyim. Kim ne hale geldi, kapı (çıkış kapısı) nerede, ben de bilemez oldum. Dipnotlarımın anlamı eridi gitti. Bir başka el katıldı yazıya. Kitabın, artık ‘kitabım’ dediğim bir yazımın her yanı delik deşik sanki. Herkes her yerinden içine sızabiliyor. Bunun sonucu ne olur, çok geçmeden anlarız. ‘Defter dolduran’ kim, şaşırıverdim. Ya da, öyleymiş gibi göstermek için uğraşıyorum. Neden? Galiba onu da bilmiyorum (Karasu, 2016, s. 159).

Gece, bu anlamda edebî metnin nesnel varlığını temsil eden yazı şablonu bakımından “bölünmüş-metin” niteliğindedir: “Ne zaman bir metin esas ve ek olarak, sayfa boşluklarıyla veya dipnotlarla ikiye bölünse, iki yazı biçimi arasındaki ilişki” gizemli/şaiabeli bir hâl alır. Klasik veya modernist kompozisyon modeline göre dipnot esas metne eşlik eden, metnin merkezi yönelimleri ile koşut bir yapıda bulunur. Fakat postmodernizm, bu tür konvansiyonel edebî alışkanlıkları da tersyüz eder. Böylelikle esas metin, kurgusal öncülüğünü/önceliğini kaybeder ve dipnotlara “eşit bir partner” olarak anlatı dizilimine katılır (Mchale, 2004, s. 191). Hem okur olarak öznenin bilişsel çözülüşü hem de öyküleme biçiminin asimetrik çerçevesi, postmodern durumun atomize yapısını ve birlik karşıtı tutumunu örnekler. Zira postmodern “çağ farklılıklar, değişen göstergeler, hatta atomun dahi parçalara ayrıldığı yalın matematiksel” (Hassan, 1986, s. 505) dinamikler talep eder.

Karasu’nun bir diğer eseri olan *Kılavuz*’da³ merkezsizleşme düş, gerçeklik ve şüphe arasında parçalanmış olan Uğur’un zihni aracılığıyla yansıtılır. Uğur anlatı boyunca

³ *Kılavuz*, Uğur adlı bir gencin çıktığı “dinlence” esnasında refakatçi olarak Yılmaz Bey’in evinde işe girmesiyle başlar. Bakıcılığını üstlendiği Mümtaz Bey ile aralarında yakın ama şaiabeli bir ilişki oluşur. Yılmaz Bey ise Uğur’un geçmişine dair tanıdık bir simadır. Taksi şoförü İhsan, Uğur’a duygusal açıdan yakın tek kişi olarak gözükmektedir. Bu üç kişi etrafında polisyle bir kurgu ve esrarengiz bir ilişki ağı

kişiliğinin belirgin sınırlarını çizemez, rüya ve uyanıklık arasında bocalar. Böylelikle geleneksel bağlamda muktedir özne yapısı, bilinç ve muhakeme biçimleri yapıbozuma uğrar. Uğur, Yılmaz Bey'in kendisi için bıraktığı filmi izlemeye başlar. Film içerisinde hem daha önce gördüğü bir düşü izliyor hem de kendi benliğini parçalara ayırıyor gibidir:

Birkaç saniye sonra da film, bütün seçikliğiyle akmağa başladı. Görünmeyen biri yürüyordu bir güney kentinin sokaklarında. Çekim gerçekten yürüme hızındaydı. Bir köşe daha döndük. Üzerinde, özenmiş ama kusursuz olamamış bir elden çıkma, harfleri koyu koyu çizili bir "OTEL" yazısı, kanatları ardına dek açılmış bir kapı. Yaklaştık. Eşiği atladık. Yürüyen bendim sanki, filmin izleyicisi yani. (...) Olan biten, görünmeyen bir kişinin gözünden gösteriliyordu bize. 'Bize' değil, bana. (...) Birden, odanın içindeyim. Yaşlıca bir kadın seçiyorum, köşeye yerleştirilmiş yataкта oturan. Kadının yüzü yaklaşıyor (...) Belki benzemiyor ama 'annem' diyorum sanki içimden (...) Uzaklaşıyor. Yani ben, geriye kayıyorum. (...) Kapıdan tak tak sesleri geliyor. (...) Filmi durdurdum. Ter içindeydim. Yüzünü göremediğim genç adam, bendim. İlk düşümdü bu. Üç düşün ilki. Diziyi başlatan düş. Düşümün filmiydi bu. Olamazdı. Öyleydi ama. İzleyici miydim hâlâ? (...) Düğmeye basan parmağımı sanki başka biri devindiriyordu (Karasu, 2019, s. 33-34-35).

Bir süre sonra Uğur'un bilinci, kendi yarattığı korkunun etkisiyle daha da derinleşir ve gerçekdışı bir çoksesliliğe ve çok-benliliğe evrilir:

İşlemediğim bir cinayetin suçluluğunu taşıyordum düşlerimde. Ama o anda, varolmayan birtakım şeyler görüyor değil idiysem, birileri (...) beni buna inandırmak ister gibiydi. Öyle mi düşünmeliydim? Öyle düşünebilir miydim? Neredeyse, içimden sorduğum bu soruları arkamda duran birinin 'Evet' ya da 'Hayır' (ama çok büyük bir olasılıkla 'Evet') diye yanıtlamasını bekliyordum. Silkindim. Arkamda dümdüz bir duvar vardı. Sağımda da. Solumda tek açık yer balkon kapısıydı. Kalktım, kapadım o kapıyı, anahtarı çevirdim kilidin içinde. Biri güler gibi oldu. Gülen bendim. Çıldırıyorum sağlama. (...) Hâlâ duracak mıydım bu evde? Yalnız olduğumu sandığım bu evde.? (...)

Alan genişliyor. Yılmaz Beyle arama, filmde, ben giriyorum. Burada oturan ben de, filmde masanın solunda oturan ben de, bakıyoruz ona (...)

Hepsini ben uyduruyorum. Hiçbir şeyin gerçekliğine inanamazdım artık. Ya da, uyanmalıydım bu karabasandan: Uyanınca da kendimi hangi yataкта, koltukta bulacaktım ki? Denize bakan kayalıkta mı uyuyakalmıştım? Elimi uzattım, kolumu gerdim, sağdan sola, aşağıdan yukarıya oynattım. Uykuda değildim galiba (Karasu, 2019, s. 37-40).

Uğur'un zihinsel ve algısal bütünlüğü, gerçekçi gözlem ve idrak kabiliyeti yerini sanrısız bir septisizme bırakır. Bu bağlamda anlatı düzleminde Uğur'un benliği, tek-merkezci bilişsel otoritesini kaybeder ve kendi içerisinde dağılmalar sergiler. "Benlik-

meydana gelir. Romanın sonlarında Uğur, İhsan ve Mümtaz Bey bir düşün içerisinde yol aldıklarını hissederek.

çoğaltımı" (self-multiplication) olarak nitelendirilebilecek bu durum, postmodern öznenin temel karakteristikleri arasında yer alır. Postmodernizm "kimi zaman benliği baskılar, kimi zaman ise onu parçalara ayırarak dağıtır." Böylelikle postmodern özne "kendisini dil oyunlarında veya gerçekliğin çoğaltılmış versiyonlarında kaybeder" (Hassan, 1986, s. 505). Postmodern anlatı, karakter kurgusu itibariyle parçalı bir özneliliği öncelediği için daha en başından, temel koyucu ve okuru bağlayıcı anlatı perspektifinden kaçınır. Böylelikle, postmodernist merkezlesizleşme metnin kendisi tarafından, içsel bir itki ile koyutlanmış olur. Ayrıca, Uğur'un yaşadığı ruhsal karmaşa esnasında metin, çeşitli semantik tuhafliklar da sergiler. Zamir kipleri birbirlerine bölünerek çoğalır ve halüsinatif bir atmosfer yaratılır. Bu anlamda postmodern metin, "akıl emperyal arzusu" tarafından tek bir biçime indirgenemeyen "bozma odaklı bir fanatik iradeye" (Hassan, 2019, s. 313-316) sahiptir.

Postmodern özne kurgusunun merkez dışılığı, ayrıca "sosyal ve politik açıdan marjinalleştirilmiş" toplulukları öncelikli olarak ele almasından kaynaklanır. Zira postmodernite "kültürel odakların yeniden tayin ve tarif edilmesini" talep eder. *Kılavuz*'da Uğur'un Bülent ve İhsan ile yaşadığı eşcinsel ilişki bu durumu örnekler. Uğur'un cinsel tercihi dolayısıyla hissettiği "ruhsal merkez dışılık" (Harper, 1994, s. 3-4) anlatının içeriksel düzlemine ve "sosyal karakterine" (Hassan, 2019, s. 309) yerleşir. Özellikle Bülent ile yaşadığı romantik ilişkinin intihar ile sonuçlanması Uğur'u, toplumsal bir yabancılaşmaya ve ötekilik duygusuna sürükler. Zihni, düş ile gerçek arasında çoksesli bir duruşma salonuna dönüşür:

Gözlerimi örttüm elimle. Yanımda kimse yoktu, piyanonun arkasındaki köşede dikilmiş duruyordum. Bir iki kişi, değişik yerlerde durup birileriyle el sıkıştıktan sonra çıkıp gitmişti. 'Ben de çıkayım,' diye geçirdim içimden. Karşımda, elinde bir tepsi tutan ev sahibesi, 'Siz gidemezsiniz dedi, 'ölmeniz gerek (...)' Sözler, sesler seçikti bu düştü (...) Bileğimden tutmuş çekiyordu. Pek az konuk kalmıştı ortalıkta. Bir sehpanın çevresinde beş altı koltukta, kadınlı erkekli oturuyordu kalmış olanlar. Geniş bir minder vardı yerde, koltukların karşısında gibi. Oraya uzandım. Hepsi gözünü dikmiş bakıyordu. 'Ölmeniz gerektiğini bilmenizi beklerdik doğrusu. Niye uzattınız bu kadar?' dedi gülümseyerek kadınlardan biri. (...) 'Öldürenler ölmeli, değil mi ama?' diyorlardı arada bir; değişik sesler, değişik vurgular arayan, deneyen oyuncular gibi (Karasu, 2019, s. 11-12).

Uğur'un zihnine ve benliğine işleyen bu toplumsal yargılanma süreci onun, zihinsel parçalanmışlığını derinleştirir. Zira "postmodern dünyada öznenin yabancılaşması, yerini (artık) öznenin fragmanlaşmasına" (Jameson, 2008, s. 52) bırakmıştır. Bir başka deyişle yabancılaşmış birey, varoluşsal bütünlüğünü yitirir ve ruhsal bir dağılma yaşar. Bu anlamda epik dönüşümlerle toplumsal varlığını içselleştirmiş özne, yerini postmodernizmde ayıksı ve kopuk bir kendiliğe teslim eder.

Kılavuz, aynı zamanda türsel bir estetik katışıklık (hybridization) olması itibariyle postmodernist merkezlesizleşmenin farklı bir versiyonunu sunar. Zira "fantastiği içeren ve tür olarak gotik ile polisiye karışımı bir anlatıdır" (Moran, 2016, s. 124). Bu anlamda Karasu'nun eseri türsel bir melezleşmeyi içererek geleneksel anlatı şablonlarını bozar.

Popüler edebî türler ile estetik yazını aynı metin içerisinde mezc eder. Bu durumu bizatihi anlatı üzerinden takip etmek mümkündür:

Yazılmamış bir polis romanının abuk subuk bir kişisi olarak 'akıllıca' davranmağa mı çalışıyordum, beceremeyeceğim halde? Kendimi, belli etmeden, çimdiklemem gerekiyordu (...) Uzatıyordum artık bu perili köşk filmini (...)

Ama maskeli bir polis romanı içinde olmak, olduğumu düşünmek, iç açıcı değildi gene de... Sözcük oyunu, durumumu en iyi biçimde anlatıyordu üstelik (...)

Her şey gerçekten bu kadar tuhaf, bu kadar anlaşılmaz geldi mi sana Uğur? Yoksa, bir korku romanı, bir gerilim öyküsü mü denemek istedin? (Karasu, 2019, s. 25-26-51).

Popüler edebî türler ile estetik yazın arasında yaşanan bu iç içelik, postmodernitenin kültürel geçişlerinin ve hareketliliğinin bir sonucudur. Klasik ve modern anlamıyla sınırlarını kesin biçimde koruyan, etkileşimden ve paylaşımdan uzak saf estetik tür anlayışı geçerliliğini kaybeder. Bunun yerine "sürekliliğin ve süreksizliğin, yüksek ve hafif kültürün (...) baskı veya taklit için değil türsel bir genişleme adına" (Hassan, 1986, s. 506-507) bir araya geldiği; hâkim anlatı erklerinin yok olduğu postmodern bir kompozisyon ortaya çıkar.

Merkezsizleşme ile birlikte postmodernist kurguya özgü olan kompozisyonel nitelikler her iki yapıtta da belirginlik kazanır. *Gece*'de potansiyel anlatıcı modülleri yazınsal düzlemi, sınırları ve bütünlüğü sarsmaya çalışır. *Kılavuz*'da ise özne hem kendi içinde bir ayrışma sergiler hem de toplumsal yapıdan kopar. Bu açıdan her iki roman da konvansiyonel kalıpları, izlekleri ve inşaları tersyüz eder.

2. Permütasyon

Permütasyon, postmodern anlatının kurgusal düzlemde yarattığı dizilimsel ve ontolojik bireşimi ifade eder. Bir başka deyişle permütasyon "mümkün olan ile imkansız, ilgili ile ilgisiz, gerçek ile kurmacayı, hakikat ile parodiyi, literal anlam ile mecazi anlamı" (Fokkema-Bertens, 1986, s. 95) bir araya getiren kurgusal bir formüldür. Postmodernizm ile birlikte bir anlatı nesnesine dönüşen özne, tüm bu tezat ve aykırılıkların taşıyıcısı hâlini alır. Permütasyon, postmodernist anlatı teknikleri arasında çizgisel seyri ve olayörgüsel konstrüksiyonu tersyüz eden en önemli araçlardandır. Zira "filizlenen tüm hiyerarşi biçimlerini altüst eder." Permütasyon tekniği bu anlamda "karmaşık bir anlatı kodu olan postmodernizme, potansiyel bir yenilik imkânı sunar" ve onu kalıplaşmaya/şematizme karşı dirençli tutar (Fokkema-Bertens, 1986, s. 95).

Gece'de üst-kurmaca bağlamında gerçek ile kurgu arasında yaşanan belirsizlikler, postmodernist permütasyonu yansıtır. Üst-kurmaca "kurmaca metnin, özbilinçli bir yapı hâlinde" (Waugh, 2001, s. 2) kendi metinselliğine yönelmesi anlamına gelmektedir. Bu yönelim, gerçek ile kurgunun otantik ve geleneksel içeriğini tasfiye ederek postmodernist muğlaklığın ve bireşimin farklı bir biçimini temsil eder. Zira "kurgu ve gerçeklik arasındaki karşıtlık artık birbirini bağlar olmaktan çıkmıştır: Herhangi bir farklılaşmış

sitemde bağımsız varlıklar arasındaki boşluk iddiasından başka bir şey değildir” (Hutcheon, 2020, s. 202). Bu bağlamda Gece, bu tür boşluklardan ve yazınsal kopmalardan oluşur:

Başımı almış gidiyorum...

Önemli olan, birtakım yolların olayı da, okuyanı da bir yerlere ulaştıramayacağını, buna karşılık ancak bir iki yolun sonuna dek gidileceğini okuyana sezdirmemek... Buna çok dikkat etmeliyim.

Kişileri de hem var kılmalıyım, hem de belirsizlik içinde bırakmalıyım. Öyle düşünüyorum ya, gerçekte ne demek bu?

Öznenin ara ara belirsizleşmesi (Karasu, 2016, s. 56).

Gölge-yazar, metin içerisinde kendine yönelik telkinlerde bulunur. Yazma pratiğini sürdürmek ve olayörgüsel tasarımını gerçekleştirebilmek için öz eleştiri yapar. Böylelikle okurun “geleneksel anlam beklentileri” (Waugh, 2001, s. 22) kırılmış, gerçek ve kurgu arasındaki metinsel derinlik/permütasyon artırılmış olur. “Dipnot (!) S”nin özerk biçimde kompozisyonel sürece müdâhil olması ile de kurmaca, kendi içerisinde bir canlılık/kalkışma refleksi sergiler:

Kaç gündür, ortalığı iyice içinden çıkılmaz hale getirmek için uğraşıyorsun. Beni, yani kendime benzettiğim kişiyi, bir kez daha odanda buldun, bıraktın. Araya, hiç gereği yokken, sağır bir okul arkadaşını soktun; onun sonradan çok önemli bir kişi durumuna geldiğini düşündürecek bir şeyler söylemekle yetinir göründün- bana sorarsan bunu adı ‘çamur atmaktır- (...) Bundan sonra ne yapacaksın? Ne yapmağı düşünüyorsun? Kitabını istediğin biçime elbet sokabilir, kendisini istediğin ölçüde rezil edebilirsin. Hiçbirimiz sana engel olacak değiliz elbet. Benim bu yazdıklarını okumaktan vazgeçeceğimi umuyorsan yanılırsın. Odanda ne yaptığını buradan görebiliyor, izleyebiliyorum. Yazı yazarsan, yazdığını görmeği nasıl olsa isteyeceğim senden. İyisi mi... (Karasu, 2016, s. 182-183).

Bu anlamda üst-kurmaca, postmodern anlatıda ontolojik bir yazınsallığa tekabül eder. Kurgu karakterleri otonom konum kazanarak yazarın bilinci ile çatışmaya girerler. “Yalnızca yazarın Tanrı-benzeri gösterişli rolünü değil; aynı zamanda zihnin, bilincin (dilsel) otoritesini de sorgularlar.” Bu anlamda üst-kurmaca “dilnin keyfi sistemleri aracılığıyla” kendine özgü bir yaşam alanı yaratır (Waugh, 2001, s. 24-25). Kurgu ve gerçeklik arasında oluşan bu iki boyutlu permütasyon ile postmodern anlatı, muğlak yapısını daha fazla yoğunlaştırır. Kurgusal otonominin yerleşmesi ve öznenin belirsizleşmesi, postmodernist edebiyata ve yaşantıya özgüdür. Zira postmodern özne, biçimleri “kararsızlaştırır ve göreceli hâle getirir. Muğlaklık eylemlerimizi, fikirlerimizi, yorumlarımızı istila eder ve dünyamızı kurar” (Hassan, 1986, s. 505).

Gece’de yer alan bir diğer permütasyon biçimi ise korku anlatısı şeklinde tematik düzlemde ortaya çıkan karşıtlık temsilleridir. Bu karşıtlık temsilleri, metnin semantik düzlemine yerleşen anlam birimleri ile belirginlik kazanır. Romanda “dış dünyadan kopuş ile kendini dış dünya ile tanımlama” (Fokkema-Bertens, 1986, s. 95) arasında yaşanan karşıtlık, O. ve N. karakterleri üzerinden simgeselleştirilir. O.; N.’nin her hareketinden haberdar, dışa dönük bir iktidar imidir:

İnsanlar, büyüklüğü de, büyüklüğün dokunulmazlığını da unutmuş durumdalar. Bir şaşkın cüceler dünyasında yaşadığımızı benden önce söyleyenler çok... Bizden önce... Eşitlik türünden saçmalar, bizi bu hale getirdi (...)

Bense onu okuduğum gibi, onu en olmayacak yerlerde bile izleyebiliyorum. Onu izlemekle görevli olanlar, birbirlerinden habersiz, ama hepsi doğrudan doğruya bana bağlı; getirdikleri bilgileri, yazanakları yukarıya ileten, benim. Tabii, beden yukarısı olduğu ölçüde... (...)

Gizlilik, herhangi bir gizliliğe katılma, insanı hâlâ bağlayabilen en eski, en ilkel bağlardandır. Çağdaş dünyada erki, yalnız gücü elinde tutmak diye değil de, insanların kafasını da, gönlünü de elde tutmak diye gören bizler, biliriz ki gizlilikler- ama iç içe, sayısız katlar, çerçeveler, kutular halinde gizlilikler- bize bu istediğimizi sağlamak olanağını verir (Karasu, 2016, s. 86-90-104).

N. ise bir "hiçolum" biçiminde içedönük bir kapanımı ve edilginliği temsil eder. Bu anlamda O.'nun karşıt anlamlı metinsel birimidir:

N. ise, sürekli bir hiçolum içinde göründü bana. Düşüncelerinden, yazılarından, davranışlarından kimseye zarar gelmezdi; ama hepsinin altında yatan, bu hiçolum dediğim şey, belki de suskunluğu, çekingenliği, gizliliğiyle, her şeyden daha tehlikeliydi. Her şey karşısında, yaşam karşısında, yabancıydı; bir yabancıunun ürkekliği, kopmuşluğu, boynu büküklüğü (...) Yoksulluğu, yoksullaşmayı, yıllar boyu, yaşamış olduğu, şimdi de yaşadığı halde, bir şeyler beklememesi, bir şeyler istememesi, ona her şeyi kabul ettiriyordu (Karasu, 2016, s. 93-94).

Romanın içeriksel düzleminde yer alan bu karşıtlık temsili, postmodern permütasyonun anlatı özneleri üzerinde yarattığı ikililiklere işaret eder. Zira böylelikle özne "çatışmalı süreçlerin etkisi" altında temellendirilir: "Aynı anda özgürlükçü hem de belirlenimci olan postmodernizm, kısıtlanımlardan azat edilmiş, bir konumdan öbürüne hezeyanlar içinde süzülen bir insan özneyi düşler ve yine bununla eşanlı olarak öznenin yalnızca, kendisini tepeden tırnağa oluşturan güçlerin bir etkisi olduğunu savunur" (Eagleton, 2011, s. 49-67). Bu açıdan Gece "sürekli bir devinim içinde, birbiriyle çelişen" özne biçimleri olarak O. ve N.'yi çapraz kurgusallıkla işler ve "onlardan yeni dünyalar kurar" (Ecevit, 2011, s. 131). Deneysel yazın biçimleri böylelikle, postmodernitenin anlatı özneleri üzerinde uygulamalarda bulunduğu bir "laboratuvar işlevi" (Connor, 2004, s. 62) görmüş olur.

Gece'de yer alan diğer permütasyon biçimi ise asıl ve suret arasında yaşanan kaotik ve apokaliptik bireşimdir. Baudrillard'ın "simulakrum" olarak kavramlaştırdığı bu durum, romanda anlamın kayboluşu/olanaksızlığı ve şüphe biçimlerinin çoğalması ile birlikte ortaya çıkar. O.'nun kurduğu korku ve hezeyan düzenine gerçeği gizleyen maskeler, kuşklar ve görüntüler hâkim olur:

Gelişinden belliydi. Buraya varmak üzere yola çıkmamıştı. Yolunu buraya dek uzatacağı gezintilere çıkmadığını da iyi biliyorum. Yazanağa göre, son görüldüğü yer, arkadaşının eskiden oturduğu sokak. Bugün orada gördüğünün, plastik maskeyle arkadaşına benzetilmiş bir adamımız olduğunu nereden bilsin? Arkadaşının bize artık

yardım etmek istemediği için haftalarca önce atış alanına gönderilmiş başka bir adamımız olduğunu nereden bilsin? (...)

Bir anlamda, herkes düşman. Düşmanım. Düşmanımız. Ya da, günü gelince düşman olabilir. Örneğin kendi arkadaşlarımız, yandaşlarımız... İşkıl, kuşku, yaşamımızın temelini koyduğumuz harç olmalı; yediğimiz ekmek, içtiğimiz su olmalı." (...)

Örnekten çok, ters imgeler yaratıyoruz karşımızda. Hangi ayna kendimizi gösterecektir bize? Sürekli bir yürüyüş içinde gibiyiz, bir lunaparkın eciş bücüş görüntü veren aynaları arasında. Bir örnek yaratıp bunun gerçekliğine inandıktan, kendimizden sonra da başkalarını inandırdıktan kelli, yaşayışımızı kendi ölçülerimizi kendimiz bulup uygulayarak gütmeyişimizi nasıl ileri sürerler? (Karasu, 2016, s. 83- 92-112).

Romanda asıl ve suret arasında yaşanan kopukluklar "kökeni veya gerçeği olmayan" (Hutcheon, 2020, s. 391) simülasyonlar/hiper-gerçeklikler biçiminde tezâhür eder. Maske ve ayna sembolizasyonu aracılığıyla yansıtılan ters-imgе konsepti tabîî, somut ve kendiliğinden olan gerçekliği taklit eder. Böylelikle "suretin, aslından önce geldiği" (Dohtaş, 2003, s. 26) bir simulakrum kurulmuş olur. Ayrıca, bir iktidar imini niteleyen O. isimli karakterin iletişim ve kontrol mekanizmalarını elinde tutması, inşa edilen kurgusal simulakrumu pekiştirir. Zira "kitle iletişim araçlarının gerçekliği nötrleştirilmesi" simülasyon teorisinin temelinde yer alır: "İlk önce gerçekliği yansıtmak, sonra onu maskeleyerek ve ardından ortada gerçekliğin bulunmayışını da maskeleyerek ve son olarak da gerçekle hiçbir ilişki bırakmamak. Bu, simulakrumdur, yani anlamın imha edilmişinin finali" (Hutcheon, 2020, s. 391). Gece'de aslın ve suretin bu tür bir kaotik iç içe geçişi, postmodernist permütasyonun dinamik ve değişken yapısını niteler. Böylelikle hem kurgusal hem de yaşamsal bir kip olarak insani özne biçimleri postmodernite ile birlikte "heterojen bir kendiliğin" (Eagleton, 2011, s. 40) içerisinde var olurlar.

Kılavuz'da postmodernist permütasyon, Gece'de olduğu gibi gerçeklik ve kurmaca arasında ortaya çıkan metinsel belirsizliklerle yansıtılır. Fakat, Gece'den farklı olarak anlatı karakterleri "kendilerini yaratan bir yazar arayışı" (McHale, 2004, s. 121) içinde hareket ettikleri izlenimi oluştururlar. Bir başka deyişle, içerisine düştükleri kurmaca dünyanın düşsel ve oyuncu yapısını sorgulamaya başlarlar. Uğur, günce biçiminde tuttuğu notlar ile hem anlatının ima edilen yazarı hem de edilgin bir karakteridir. Diğer karakterler ise aynı biçimde şaibeli ve gizemlidir:

Bir oyunun içinde olduğum duygusu, o ara, içimden esip geçti mi? Daha sonra mı öyle bir şey düşündüm? Doğrusu bilemiyorum (...)

Oyun oynamak... Oyun... Benden mi bulaşmıştı ona da? Oyun içinde bir oyundu bu kez söz konusu olan. Dünya yeniden kıpırdandı ayaklarımın altında. 'Niye o oyuna katılmak istiyorsunuz?' diye sormak istedim, vakit bulamadım (...)

Yazmasaydım unutup gidecektim belki, çoğunu... Oysa şimdi geviş getirip duruyorum. Şu 'aracı olmak', 'araç olmak', 'bir oyunun taşı, ya da taşları olmak'... Niçin böyle düşünmüştüm? Kim kimi yediyor? Ya da, yeder gibi? Hiçbir şey bilmiyorum (...). Buna karşılık, işin içinde bir oyun varsa, birimiz, birkaçımız, ya da hepimiz bir oyunun içinde isek (nasıl bir oyunsa bu...) Mümtaz Bey oyunun içinde bir

oyun oynamağa kalkıyor (...) Yani ipi Yılmaz Beyin eline verir gözükmek istiyor. Niçin? (...) İhsan ise hepsinin dışında, hepsinden uzak. Gibi. Ama bana yakın. Gibi (...) İşin tümü bir oyun belki, ama bu oyundaki taşlardan biri, yalnız biri, ben, neyi oynadığımı bilemiyorum. Oyundaki yerimi bilmek şöyle dursun, birilerinin beni oynatıp oynatmadığımı da kestiremiyorum (Karasu, 2019, s. 26-47-58-59).

Anlatının ilerleyen bölümlerinde metnin kurgusal katmanları derinleşir ve karakterler kurmaca seviyesini yükseltirler:

İhsan, alaycı bir sesle, 'Bilmem, bana sorarsanız, hepimiz, belki değişik ölçülerde, biraz karıştırdık galiba kimi şeyi...' dedi. Sesi biraz daha kısıktı şimdi: 'Sanki her şey, birinin, örneğin Uğur'un düşlerinden birinde olup bitiyor; sakın alınma Uğur, benim düşüm, ya da Mümtaz Beyin düşü de olabilirdi bu dediğim... Ama pek garip bir yerlerden geçiriliyor gibiyiz... Bir... Bir picama lastiği gibi! (...) 'Nereden çıktı bu şimdi?' dedi Mümtaz Bey. 'Bilmem. Gözümün önüne geldi öyle... Bir çengelli iğneye takılmış bir lastik... Bir el var, hızlı, uz... Kılavuzu iter kumaşın içinde...' Birden ciddileşti. 'Acaba çok saçmalamış sayılır mıyım gerçekten?' Ne ben bir şey söyleyebildim, ne de Mümtaz Bey... İhsan gene kendi kendine konuşur gibi, 'Birinin düşünde olmak...' dedi. 'Kaç yazar, dönüp dolaşıp, bu noktada buluşmuştur! Öyle değil mi?' Mümtaz Bey başını sallıyordu (...)

'Kısmet değilmiş' dedi Mümtaz Bey. 'Meraktan kurtulamayacağız anlaşılın...' Uzunca bir suskunluktan sonra, 'Mola verelim mi?' dedi. 'İyi olur,' dedi İhsan. 'Dağlar geride kaldı. Sayfayı çevirdik belki...' (Karasu, 2019, s. 103-104).

Uğur'un ima edilen yazar olarak anlatının belirli bir parçasını oluşturması ve diğer karakterlerin de özbilinçli şüphe içerisinde kendi kurgusalıklarına yönelmeleri, modernist edebî yazının "ontolojik hiyerarşisine" karşı sergilenen postmodernist bir tavidir. Zira postmodern anlatı öznelere "içerisine düştükleri tekrarlayıcı (edebî) yapılar aracılığıyla ve farkındalık düzeyleriyle varoluşsal hiyerarşinin bozucuları, metalepsisin⁴ taşıyıcıları ya da ajanları olarak hizmet ederler." Bir başka deyişle, edebî yazının gerçek ile kurgu arasında okura dayattığı klasik ayırım, ön-sözleşme ortadan kalkar. Anlatı içerisinde kurmaca ve gerçeklik, birbirlerini okurun sezgisel boşluğuna atmak ve bir adım öne çıkmak için mücadele ederler. Bu bağlamda postmodernist yazında öyküleme izleği "kurgusal kısa devrelerle" ilerler (McHale, 2004, s. 121). Bu kurgusal kısa devreler, kopukluklar ve bağlantısızlıklar Kılavuz'un kompozisyonel permütasyonunu şekillendirir. Zira postmodernist permütasyon, konvansiyonel anlatı "çerçevelerini sorgulayarak kurguyu hakikatten ayıran basit tezatlıkların" (Waugh, 2001, s. 2) doğasını, kayganlığını ve hatta iç içeliğini ön plana çıkarır.

Kurmaca ile hakikatin şüpheli biçimlerde ilerleyişini, bazı metinsel ifadelerle de takip etmek mümkündür. İhsan'ın "'Dağlar geride kaldı. Sayfayı çevirdik belki...'" veya Uğur'un zaman zaman, karşılıklı konuşma esnasında "tümceyi karaladım" (s.86), "bunları yazdım" (s.54) gibi sözdizimsel vurguları hem kurmaca dünyanın dışarıya

⁴ Metalepsis "dış-öyküsel anlatıcının ya da anlatılanın öyküsel evrene izinsiz girişi ya da tersi" anlamında kullanılan, üst-kurmacanın farklı bir boyutunu ifade eden edebî terim. Metalepsis ile birlikte kurgu karakterleri, anlatının düzeyini değiştirip kurmaca akışı ele alırlar (Genette, 2020, s. 233).

taştığını hem de öykü içinde bir öykünün anlatıldığı “üst-öyküsel” (hypodiegetic)⁵ bir anlatı topoğrafyasını niteler. Postmodern anlatı öznelere, bu anlamda “romantik bir ironinin kurbanı” hâline gelirler. Zira onların muhakeme güçleriyle vakıf olamadıkları bu tür kurgusal ipuçları “ihmal edilebilir (sözdizimsel) işaretler olarak okura sinsice göz kırpmak için” kullanılır. Böylelikle “okur ve karakter arasındaki varoluşsal sınırlara” bir kez daha set çekilmiş olur (McHale, 2004, s. 122).

Doğüstü olan ile olağanın kompozisyonel birlikteliği, *Kılavuz*’daki bir başka permütasyon biçimine işaret eder. İhsan, Mümtaz Bey ve Uğur düşsel bir kahvede sohbet ederler ve fantastik unsurlar anlatıya dâhil olur:

Deniz, az ötelere göğre vuran şenlik aydınlığından serpintilerle yetiniyor, gecenin dingin çırpıntılarında, arada bir, altın rengi bir kırıntı sürükleniyordu kıyıya doğru (...) Birileri bir bulutu tutmuş, buruşturup atıyordu. Bir peygamber devesi, erkeğini öldürüyor, yiyordu. Öteye geçmiştik galiba (...) dünyayı dinlemiyorduk artık. Dinlemiyorduk (Karasu, 2019, s. 69-71).

Yılmaz Bey, daha sonra Uğur’a Francisco de Goya’nın “El sueño de la razón...” yazısını içeren resmini hediye eder. Resim, doğüstü ürperticiliğiyle anlatının bir parçası hâlini alır:

İlk kez bu boyda görüyordum bu resmi (...) yarasalar, baykuşlar, gece karanlığının yaratıkları güçsüzlük anlarımızın uğursuz düşmanları, öncesiz bir korkunun kapkara ışınlarıyla çoreliyordu uyuyan adamı. ‘Usun uykuya dalması..’ diyordu resmin altında Goya, ‘canavarlar üretir.’ (...) Ressam ‘usun uykuya dalışı’nın karşısında en güçlü savutuyla kafa tutmak isterken... Korkunun tarihinden habersiz uyuyan Gümüş’e uzandı elim (...) Bu resimde de kedilere, beni öfkeliendiren simgesel işlevleri sürdürtülüyordu (...) Gümüş de, kestirilemezliğini, tedirgin ediciliğini, dolayısıyla ürkütücülüğünü kendi ölçüsünde, getirip katıyor değil miydi geleneğe? Goya’yı mı akliyordum, kedileri mi, kestiremedim ama resimdeki kedilerin konumlarıyla olsun, görünüşleriyle olsun, ‘uğursuzluktan’ çok ürkütücülük taşıdıklarına karar vermektan yanaydım (Karasu, 2019, s. 81-82).

Kılavuz’un büyülü gerçekçi nitelikler sergilemesi “postmodernist bir araç olarak permütasyonun” geniş kapsamını ve biçimsel değerini ön plana çıkarır. Zira büyülü gerçekçi nitelikler, modernizmin rasyonel ve totaliter yapısını doğrudan tahrip edebilen bir radikalliğe sahiptir. Bu anlamda büyülü gerçekçilik “postmodernizmin keskin kenarı” olarak “hâkim anlatıları istila etmek ve devralmak için kendisini bir (doğüstü) hile olarak ortaya çıkarır” (Zamora-Farris, 2005, s. 195-201). Bununla birlikte postmodern anlatıda büyülü gerçekçilik ve fantastik klasik niteliklerini kaybeder. Zira doğüstü olanın postmodern metni tamamen devralması mümkün değildir. Bu tür yapılar, postmodern metinde “genelleştirilmiş bir fantastik efekt veya enerji olarak metnin belirli bölümlerine yerleştirilir (...) Anlatıcı tarafından vurgusuz bırakılan tutarsızlıklar, müphemlikler” ve imalarla yansıtılır (McHale, 2004, s. 81). *Kılavuz*’da da fantastik öğeler,

⁵ “Üst-öyküsel anlatı” anlamında kullanılan edebi terim. “Anlatılma ediminin”, kurgu içerisinde esas öyküden bağımsız olarak ayrı bir öyküleme düzeyine dönüşmesini ifade eder (Genette, 2020, s. 230).

metnin başat unsurları olarak değil; okur tarafından sezilebilir olağandışı imalarla anlatıya dâhil olur. Bu anlamda postmodernist permütasyon, anlatıyı baskı altında tutabilecek tüm ikililikleri, ayrıcalıklı konumları, geleneksel türleri kendine özgü bir kompozisyonla dönüştürür.

Permütasyon ile birlikte her iki roman da kendilerine özgü, yazınsal bir diyalektiğe ulaşır. Hem *Gece*'nin hem de *Kılavuz*'un kurgusal katmanları, çağrışım düzeyleri genişler. Her iki yapıt da bu anlamda, dinamik bir kompozisyonel edim neticesinde simetrik bir metinsel dokuya ve çok anlamlılığa sahip olur.

SONUÇ

Postmodernizm kültürel bir form olarak sistematik ve bütüncül yapılara karşı cephe alan, heterojen ve marjinal toplumsal kimlikleri ön plana çıkaran bir düşünce tarzıdır. Modernist paradigmaları reddeder ve çoğulcu bir karakteri benimser. Kompozisyonel bağlamda da postmodern kurgu, monolitik ve merkezi anlatı modelleri yerine çöksesli ve değişken anlatı yapılarını tercih eder. Nihai anlam dizilerini ve olayörgüsel kalıpları kırmaya çalışır. Postmodern anlatının kendine özgü yapısı ile birlikte yeni bir özne biçimi kurulur.

Bilge Karasu'nun *Gece* ve *Kılavuz* adlı romanları, postmodern anlatının ve özne formunun öne çıktığı önemli eserlerdir. Postmodern biçimin estetik temsillerine işaret eden merkezsizleşme ve permütasyon ile birlikte Karasu, kurmaca metnin geleneksel hiyerarşisini ortadan kaldırır. Böylelikle edebî metin durağan, kendi içine kapalı, iki boyutlu kurgusal statükodan kurtulmuş olur. O, bu yenilikçi yazınsal tutumunu anlatı kompozisyonları ve özne kurguları aracılığıyla gerçekleştirir. Postmodernist teknikleri, kendisine özgü biçimde inşa ettiği yazınsal poetika ile birleştirir.

Merkezsizleşme ile *Gece*, çoklu anlatı özneleri ile parçalı bir kurgusal yapı kazanır. Metnin merkezi bütünlüğünü sarsmaya çalışan potansiyel anlatıcı modülleri ortaya çıkar. Böylelikle edebî biçimlerin hâkim, kural koyucu sınırları aşılmış olur. Anlatı öznelerinin muğlak ve özerk yapısı ile birlikte geleneksel ve modern karakter şablonları bırakılır. *Kılavuz*'da ise merkezsizleşme, anlatı kişinin kendi içerisinde yaşadığı çoklu benlik durumu ve marjinal toplumsal statüsü ile ortaya konur. Ayrıca, metnin kendisinin türler arası bir estetik melezleşme içinde olması da onun merkezsizliğine işaret eder.

Permütasyon, *Gece*'de kurgu ve gerçeklik arasında yaşanan belirsizlikler/geçişler, karşıtlık temsilleri ve simülasyonlar aracılığıyla ortaya çıkar. *Kılavuz*'da ise postmodernist permütasyon kendi kurgusalıklarına yönelen özbilinçli anlatı özneleri ve öykü katmanları ile şekillenir. Büyülü gerçekçi ve fantastik öğelerle birlikte oluşan doğüstü tuhaflıklar da metnin bir başka kompozisyonel permütasyonudur.

Bilge Karasu'nun *Gece* ve *Kılavuz* adlı romanları Türk edebiyatında postmodern anlatının yazınsal niteliklerini ve özne kurgularını, içerisinde taşıdıkları kendilerine özgü edebî dünyalarıyla sergileyen en önemli eserlerdendir.

EXTENDED ABSTRACT

Postmodernism is a phenomenon that arises against the holistic and systematic structure, normative patterns of classical and modern ways of thinking. It opposes traditional distinctions in both cultural and intellectual terms, conceptual presuppositions and judgments that form a hierarchy within themselves. Postmodernism parses reductive and single-centered class clusters, instead creating a polyphonic, marginal image of society. In the literary sense postmodernism tries to break precise sequences of meaning, fictional patterns that lack connotation. It destroys the god-like fictional dominance of the author, the two-dimensional structure of narrative subjects, the stereotyped narrative status quo. In postmodernism conventional dualities, fiction, and truth, extraordinary and ordinary, fake and truth, basis and margin collide with each other. Postmodernist writing in Western literature is the result of certain aesthetic innovations and processes developed against Modernism. However, in Turkish literature, art of novel reaches its artistic maturity at a later period. For this reason, modernist and postmodernist innovative aesthetic qualities appear together in some works. In Turkish literature, the postmodernist novel reaches its original and radical form in the 1980s and 1990s. Bilge Karasu, in this sense, is one of the most important names in Turkish literature that includes the form of postmodernist writing and the dynamic characteristics of postmodern literature. His novels, *Gece* and the *Kılavuz*, are distinctive works that contain the postmodern narrative structure and subjects. The aim of this study is to examine the construction of postmodern subjectivity in *Gece* and *Kılavuz*, taking into account the qualities of postmodern writing. The article is divided into two main headings, decentralization, and permutation.

Decentralization, which is among the basic characteristics of postmodern literature, deconstructs the existential integrity of the subject. Thus, it turns into a formal narrative technique that deprives the reader of the consolidating and homogeneous guidance of the emplotment. Through decentralization, the classical concept of the self loses its legitimacy. In this sense, the postmodern subject is distinguished from central and authoritative narrative constructions and the postmodern style disassembles the classical and modernist unity with marginal (off-center) narrative voices. The dominant or supreme narrative subjects who inculcate and guide the reader are replaced by polyphonic identities that try to stand out as if they are competing with each other.

Bilge Karasu's *Gece* has a decentralized and fragmented structure with such multi-narrator subjects. The novel consists of four main chapters. Within these four chapters, there are six different narrative voices occupying the narrative plane. The various masks and variants of the implied writer are among the extroverted narrator-characters of the fictional structure including the narrator-reader who appears at the end of the novel. The narrator-characters, whose voice is heard in some chapters as Sevim/Sevinç, are in the plot circle in both an introverted and an extroverted form. The characters named O. and N., on the other hand, establish two separate axes/contrasts in the thematic structure of the novel. The dynamic form of *Gece*, which overthrows the

classical and modern narrative unity, marks the division created by the postmodern narrative over the fictional subjects. The six narrative subjects in the novel are potential narrator modules who try to reach the surface or top of the literary text. They also attempt to undermine the central integrity of the text. The footnotes that are included in *Gece* and give voice to various narrative subjects are also physical forms that characterize decentralization.

In *Kılavuz*, decentralization is reflected through Uğur's mind, which is torn between dream, reality, and doubt. He cannot comprehend the boundaries of his personality throughout the narrative and falters between dream and wakefulness. Thus, the structure of the heroic subject, the forms of consciousness and discernment in a traditional sense are deconstructed. Uğur's mental and perceptual integrity, realistic observation and comprehension are replaced by a delusional skepticism. In this respect, Uğur's self loses its monocentric, cognitive authority and exhibits disintegration within itself. In postmodernism the subject, who has internalized his social existence through epic transformations, surrenders his place to a separate and detached self-being.

Permutation refers to the syntagmatic and ontological synthesis created by the postmodern narrative. It is one of the most important instruments that inverts the linear course and emplotment construction among postmodern techniques. The ambiguities between fact and fiction as a form of metafiction in *Gece* reflect the postmodernist permutation. Metafiction, in its most basic sense, corresponds to an ontological mode of writing in postmodern narrative. Fictional characters acquire an autonomous position, clashing with the author's consciousness. Another form of permutation that exist in *Gece* is the chaotic and apocalyptic merging that occurs between the real and the image. In *Kılavuz*, the postmodernist permutation is manifested by textual ambiguities that arise between reality and fiction, as in *Gece*. But, unlike *Gece*, narrative characters begin to question the imaginary and playful structure of the fictional world in which they fall. In this sense, the classical distinction that literary writing imposes on the reader between fact and fiction, the pre-contract, abolishes. The compositional coexistence of the supernatural and the natural indicates another form of permutation in *Kılavuz*. The postmodernist permutation transforms all the dualities, privileged positions, traditional genres that can oppress the narrative with its own unique composition.

In conclusion, Bilge Karasu's novels *Gece* and *Kılavuz* are among the most important works in Turkish literature that demonstrate the literary qualities of postmodern narrative and subject with their unique worlds that they carry in them.

KAYNAKÇA

- Booth, W.C. (2012). *Kurmacanın retoriki*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Connor, S. (ed.). (2004). *The cambridge companion to postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Doltaş, D. (2003). *Postmodernizm ve eleştirisi*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- Eagleton, T. (2011). *Postmodernizmin yanılsamaları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ecevit, Y. (2011). *Türk romanında postmodernist açılımlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eliuz, Ü. (2016). *Oyunda oyun postmodern roman*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Emre, İ. (2004). *Postmodernizm ve edebiyat*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Fokkema, D.W., Bertens, H. (eds.). (1986). *Approaching postmodernism*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Genette, G. (2020). *Anlatımın söylemi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Harper, B. H. (1994). *Framing the margins: The social logic of postmodern culture*. N.Y, Oxford: Oxford University Press.
- Hassan, I. (1986). Pluralism in Postmodern Perspective. *Critical Inquiry*, 12(3), pp.503-520.
- Hassan, I. (2019). *Orpheus'un parçalanışı*, Ankara: Hece Yayınları.
- Hutcheon, L. (2020). *Postmodernizmin poetikası*. Ankara: Hece Yayınları.
- Jameson, F. (2008). *Postmodernizm ya da geç kapitalizmin kültürel mantığı*. Ankara: Nirengi Kitap.
- Karasu, B. (2016). *Gece*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Karasu, B. (2019). *Kılavuz*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Küçük, M. (2000). *Modernite versus postmodernite*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Lucy, N. (2003). *Postmodern edebiyat kuramı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- McHale, B. (2004) *Postmodern fiction*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis e-Library.
- Moran, B. (2016). *Türk romanına eleştirel bir bakış 3*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Waugh, P. (2001). *Metafiction: The theory and practice of self-conscious fiction*, Londra, New York: Routledge, Taylor & Francis e-Library.
- Zamora, L. P.-Farris, W. B. (2003). *Magical realism theory, history, community*. Durham: Duke University Press.

SOYVET DÖNEMİ AZERBAIJAN TİYATROSU ÜZERİNE BİR İNCELEME*

AN ANALYSIS ON AZERBAIJANI THEATER IN THE SOVIET PERIOD

Elif KOÇ*

Öz
Bu çalışmada, Sovyet dönemi Azerbaycan tiyatrosunun gelişim süreci ele alınmaktadır. Azerbaycan tiyatrosunun öncü isimlerinden Mirza Fetali Ahundzade'nin temellerini atmış olduğu modern tiyatro, Sovyet döneminde, maarifçi realizm, tenkidi realizm ve romantizm edebi akımlarının yanı sıra sosyalist gerçekçilik edebi anlayışı etrafında gelişim göstermeye başlamıştır. Bu bağlamda, zamanla sosyalist gerçekçilik edebi akımının edebiyat ve sanatta daha etkin rol oynamasıyla başkalaşan edebi yapı, egemen gücün ön gördüğü şekilde ilerlemiştir. Sovyet hükümeti, Proleter Yazarlar Birliğine bağlı denetleme kurulunun belirlediği kuralların dışına çıkan yazarları sürgün ederek veya kurşuna dizerek cezalandırmış, uygulanan sıkıyönetim nedeniyle, özellikle 1930'lardan itibaren sanatçıların bir kısmı inanarak bir kısmı ise zorla, sınırlarını Komünist Partinin çizmiş olduğu sosyalist gerçekçilik edebi anlayışına ayak uydurmuşlardır. Sanatçılar üzerindeki bu baskı, Stalin'in ölümünden bir müddet sonra azalmaya başlamış; sanat hayatında meydana gelen kısmi özgür ortam, yazarların nispeten görüşleri doğrultusunda eserler vermelerine olanak sağlamış ve Azerbaycan'ın bağımsızlığına kadar devam eden bu özgürleşme mücadelesi sonucunda nitelik bakımından kıymetli eserler ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler
Azerbaycan, Sovyet dönemi, tiyatro, sahne faaliyetleri, piyes

Keywords
Azerbaijan, Soviet period, theater, stage activities, play

Abstract

In this study, development process of Azerbaijani theatre in Soviet period is discussed. The modern theatre, foundations of which were laid by Mirza Fetali Ahundzade, one of the pioneers of Azerbaijani theatre, started developing on literary concept of socialist realism in Soviet period, in addition to literary movements of educational realism, critical realism, romanticism. In this context, literary structure that gradually altered with literary movement of socialist realism becoming more effective on literature and art progressed as stipulated by ruling power. Soviet government punished writers who violated rules determined by inspection board affiliated to Association of Proletarian Writers, by exiling or executing them by shooting, and due to the state of siege applied, a part of artists adapted by believing, and a part of them by force, especially from 1930s onwards, to literary concept of socialist realism boundaries of which was determined by the Communist Party. The pressure on the artists started to decrease a while after Stalin had died, and the partially free environment emerging in the art life enabled the writers to produce pieces relatively in line with their own opinions and pieces with precious quality were created with these liberation fights that continued until Azerbaijan's independency.

* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk
Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü
elif.kolikpinar@atauni.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0202-8344
Erzurum/TÜRKİYE

Gönderim Tarihi: 13/04/2021
Kabul Tarihi: 26/08/2021

* Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Ana bilim dalında hazırlanmakta olan doktora çalışmasından üretilmiştir.

GİRİŞ

Azerbaycan'da, 19. yüzyılın yeni ve önemli bir gelişmesi olarak ortaya çıkmaya başlayan tiyatro, milli manevi duyguların yükselmesinde, toplumun düşünsel olarak güçlenmesinde ve ilerlemesinde etkili olmuş bir sanattır.

19. yüzyılda, edebiyat ve sanatta maarifçi realizm akımının etkisiyle edebi muhitlerde hareketlenmeler başlamış ve 19. yüzyılın ikinci yarısında Mirza Fetali Ahundzade'nin 1873'te sahnelenen *Lenkeran Hanının Veziri* adlı tiyatro eseriyle modern anlamda Azerbaycan Tiyatrosunun temelleri atılmıştır. İlk modern tiyatro eserinin gösteriminden sonra, Mirza Fetali Ahundzade'ye ait bir diğer eser, *Merd-i Hesis* sahnelenmiştir. Maarifçi realist bir tutumla ele alınan bu eserler, 1870'lerdeki toplumsal ve siyasi olaylar üzerine kaleme alınmışlardır.

1870'li yıllardan itibaren Bakü'de sanayinin gelişim göstermesi, siyasi ve toplumsal yapıda değişikliklere yol açmış, işçi haklarının korunmasına yönelik birtakım hareketlenmeler kaydedilmiştir. Bu hareketlilik, edebiyat ve sanatta da etkili olmuş, Hasan Bey Zerdabi gibi aydınlar, toplum bilincinin oluşmasına yönelik önemli çalışmalara imza atmışlardır. Ancak bu çalışmaların büyük bir kısmı gazete ve dergi faaliyetlerinde kendini göstermiştir. "Tiyatro eserlerinin bir süre sahnelenmediği bu yıllarda 1875'te Hasan Bey Zerdabi tarafından, Türklük bilincini sağlamlaştırmak adına Ekinçi gazetesi yayın hayatına girmiştir" (Aşırılı, 2009, s. 27). Ancak gazete, "1877-1878 Rus-Osmanlı Savaşı sırasında Osmanlı yanlısı duygular dile getirdiği gerekçesiyle Çar hükümeti tarafından 1877'de kapatılmıştır" (Hasanov, 2011, s. 47). Bu gelişmenin ardından durağan bir dönemde olan tiyatro çalışmaları, 1880'lerde yeniden canlanmaya başlamış ve Hasan Bey Zerdabi öncülüğünde 1880'de *Bizim Heveskar Tamaşası* adlı tiyatro topluluğu kurulmuştur. Bu topluluk ile tiyatro oyunlarının sahnelenmesi üzerine önemli çalışmalar yapılmış ve modern tiyatronun gelişmesi adına büyük bir adım atılmıştır. Bu dönemde, Mirza Fetali Ahundzade, Celil Memmedguluzade, Neriman Nerimanov gibi önemli birçok yazarın tiyatro oyunu sahnelenmiştir.

1890'ların başına gelindiğinde ise sahne çalışmaları oyuncular, rejisörler ve tiyatro oyunları ile daha profesyonel bir şekilde yürütülmeye başlanmıştır. Bu bağlamda Azerbaycan'da profesyonel anlamda ortaya çıkan ilk tiyatro topluluğu da yine Hasan Bey Zerdabi'nin öncülüğünde kurulan *Birinci Müslüman Dram Truppası*'dır. Bu topluluklar sayesinde halk üzerinde büyük bir etki bırakan tiyatro sanatı, daha da ilgi görmeye başlamıştır. 19. yüzyılın sonlarında büyük bir yükseliş kaydeden tiyatro faaliyetleri, 20. yüzyılın başlarında siyasi yapıda zuhur eden karışıklıklar nedeniyle basına yönelik çalışmalarla iç içe devam etmiştir. 1905 İnkılabı ise, Azerbaycan'da tiyatro başta olmak üzere tüm sanat dallarında hareketlilik ve yenilik yaşanmasını sağlamıştır. Nitekim Neriman Nerimanov gibi sanatçılar da dil, mektep ve matbuatta meydana gelen yeniliklerin temelinde 1905 İnkılabının olduğunu ifade etmişlerdir (Kerimov, 2008, s. 338). İnkılabın ardından 1908'de kurulan *Necat* tiyatro topluluğu tarafından Üzeyir Hacıbeyli'nin *Leyla ve Mecnun* adlı operası sahnelenmiş, böylelikle 20. yüzyılın başından itibaren opera sanatı, Azerbaycan tiyatrosundaki yerini almıştır.



Fotoğraf 1: “Necat” tiyatro topluluğunun sahne aldığı bina (Rehimli, 2013, s. 91).

Bu yıllarda ayrıca, *Nida* ve *Sefa* (1912) gibi çok sayıda tiyatro topluluğunun faaliyetleriyle Azerbaycan tiyatrosunun gelişimi ivme kazanarak devam etmiştir.

Sovyet Dönemi Azerbaycan tiyatrosu ise, Çarlık Rusya ve Bağımsız Azerbaycan Cumhuriyeti (28 Mayıs 1918-28 Nisan 1920) dönemleri tiyatrosundan farklı olarak - özellikle Sovyet hâkimiyetinin ilk dönemlerinde- egemen ideolojisinin ön gördüğü şekilde gelişim göstermiştir. Edebiyat ve sanatın konu, muhteva, üslup gibi birçok açıdan kısırlaştığı bu dönemde, sanatçılar, kaleme aldıkları Sovyet ideolojisinin kalıpları dışına çıkamamışlardır. Bu bakımdan çalışmamızda, siyasi yapıda yaşanan gelişmelerin sanat hayatına yansımaları tarihsel çerçevede ele alınmış ve siyasi olaylara paralel olarak gelişim gösteren Sovyet dönemi Azerbaycan tiyatrosunun genel özellikleri ortaya koyulmuştur.

Sovyet Dönemi Azerbaycan’da Tiyatro

1917 Ekim devrimiyle Rusya yönetiminin başına geçen Bolşeviklerin ilk çalışmaları halklara self determinasyon sağlamak olmuştur. Buradaki amaç burjuvazi kesiminin hegemonyasında ezilen işçi ve köylü emekçilerine sosyalizmi götürmek olmuştur (Süleymanlı, 2006, s. 145). Ancak Bolşeviklerin bu girişimleri etkisiz olmuş ve bu durum, ülkelerin işgal edilerek Rusya hâkimiyetine dâhil edilmesine yol açmıştır. “Bu dönemde iki yıllık geçmişi bulunan İslam dünyasının ilk demokratik cumhuriyeti ünvanını elinde bulunduran Azerbaycan’ın işgali de bu şekilde gerçekleştirilmiştir” (Süleymanlı, 2006, s. 145).

28 Nisan 1920’de Lenin önderliğindeki Bolşevikler kazandıkları zaferle, Azerbaycan’da Sovyet hâkimiyetinin başladığını duyurmuşlardır. Bu günü *April İhtilali* (Nisan Devrimi) adıyla anma törenleri arasına dâhil etmişlerdir (Süleymanlı,

2006, s. 147). Böylece işgalin ertesi günü Sovyetler tarafından ulus devleti yapısı ortadan kaldırılmıştır. “Azerbaycan Halk Parlemtosu, hükümeti, yerel birimleri, genel valiler, Bakü şehir polis idaresi, mahkemeler, ordu ve diğerleri feshedilmiştir. Bütün bu sivil rütbelere geçersiz kabul edilerek oluşumunun yerine Proleterya Diktatörlüğü kurulmuştur” (Gasımlı, 2006, s. 41). Mehmet Emin Resulzade Çarlık Rusya’dan daha baskıcı bir politika izleyen Bolşeviklerin getirdiği sıkıntıları şu şekilde izah etmektedir:

“Bakü’nün serveti yağmalandı. Dükkânlar adeta çapulcular ve eşkıyalarca soyuldu. Köylüye toprak kâğıt üzerinde verilse de, toplanan ürün erzak memurlarınca çalındı. Yıllardan beri depolara stok yapılan petrol karşılıksız olarak Rusya’ya verildi. Sarı bal, baklava, çay, şeker, kumaş- ne var ise vagonlara, gemilere doldurularak Moskova’ya götürüldü. Toplumun malvarlığı, her şeyi gasp edildi. Ekmeğini arayan aç topluma toprak ve süngülü tüfeklerini gösterdiler. Birkaç “Müslüman” komiseri kisvesi altında bütün yönetim kadroları Rus ajanlar ve memurlar tarafından ele geçirildi” (Gasımlı, 2006, s. 41).

Ayrıca Sovyetlerin hâkimiyeti ile birlikte faaliyete geçen *Çrezvicayka*¹ adlı mahkemelerce çıkan kararlar ile dönemin önemli aydınlarının bir kısmı yakalanarak hapse atılmış bir kısmı ise ortadan kaybolmuşlardır. “Kızıl kasırğa, devirmedik millî bir kurum, kesmedik bir şahsiyet bırakmamıştı” (Resulzade, 2018, s. 18). Yaşanan bu kargaşa sebebiyle Mehmet Emin Resulzade ve Kâzımzade Abbaskulu Bey gibi aydınlarsa Bakü’yü terk ederek, gizlenmek zorunda kalmışlardır. Ancak buldukları yer rastlantı sonucu keşfedilmiş ve *Çeka* denilen siyasi polis teşkilatının *Fevkalede İşler Şubesi* olan *Asobi Atdel’e* (Özel Şube) teslim edilmişlerdir (Resulzade, 2018, s. 18). Sovyetlerin gelişinin hemen akabinde siyasi yaşamda meydana gelen bu kaos ortamı, sanat ve edebiyat dünyasının gidişatını da değiştirerek yeni yönelimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. “Sovyet dönemi, Azerbaycan’da 1920’li yıllara kadar olan edebî gelişimin seyrini tamamen değiştirmiştir. XIX. Yüzyılın başlarına kadar olan devrede dünya edebiyatı ve özellikle de Türkiye edebiyatı ile başlayan yakınlaşma Sovyetler Birliği’nin kurulması ile birlikte sona ermiştir” (Adıgüzel, 2007, s. 11). Özellikle Çarlık döneminde edebiyatta romantizm akımının yanı sıra etkili bir başka edebi akım olan Maarifçi realizmin yerini, ilk olarak realizm içerisinde değerlendirilen ve gerçeğin eleştirel bir tavırla dile getirildiği tenkidi realizm, daha sonra Sovyetlerin etkisiyle sosyalist realizm akımı almıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki; bu edebi akımlar - romantizm, maarifçi realizm ve tenkidi realizm- birbirlerinden keskin hatlarla ayrılmamış ve 1920’ye kadar içe içe olarak edebiyatta ve sanatta etkili olmaya devam etmişlerdir. Sovyetlerin siyasi ortamda tezahür eden hâkimiyetinin edebiyatta da kendisini göstermesi ile Azerbaycan edebiyatı ve basınında sosyalist realizm akımı şekillenmeye başlamıştır. Mayıs 1920’ye gelindiğinde ise aralarında Neriman Nerimanov’un da bulunduğu birtakım yazarlar sosyalizmi hemen benimserlerken sosyalizmin en önemli temsilcisi Cafer Cabbarlı’nın ise bir suskunluk dönemi yaşadığı görülmektedir.

¹ İhtilâl Mahkemesi.

Siyasî ve edebî yaşamda yeniye yönelişin söz konusu olduğu bu yıllarda Celil Memmedguluzade, Necef Bey Vezirov, Abdürrahim Bey Hakverdiyev, Cafer Cabbarlı, Süleyman Sani Ahundov gibi yazarlar, Sovyet dönemi Azerbaycan basın ve edebiyatında aktif rol oynamışlardır. Bu yazarların piyesleri, klasik tiyatro eserlerinin birer örnekleri olarak kabul edilmiş ve bu eserler çocuk tiyatrosu gibi yeni türlerin ortaya çıkmasına da ön ayak olmuşlardır. 1929'da ise Bakü'de ilk çocuk tiyatrosu faaliyete geçmiştir.

1920'lerde özellikle Azerbaycan matbuatında aktif olan aydın zümresinin, tiyatrodaki etkili oldukları görülmektedir. Bu bağlamda 1915-1916 yılları arasında *Babaya-Emir* ve *Molla Nasreddin* dergilerinde çok sayıda şiiri bulunan Cafer Cabbarlı, dramaturg, rejisör, yazar kimliği ve sosyalizme olan yakınlığı ile ön plana çıkmaktadır. Sosyalist gerçekçiliğin Azerbaycan'daki kurucusu olarak kabul edilen Cabbarlı, sahne sanatlarının ilerlemesi için faaliyetlerde bulunmuş ve tiyatronun toplum hayatına adapte olması için çabalamıştır. "Sosyalist ideoloji altında şekillenmekte olan yeni toplumu cesaretlendirmek için, piyeslerinde cehalet ve dine karşı mücadele vermiştir" (Uygur, 2004, s. 9-13). Özellikle toplumun kadın kesimine ulaşmayı daha çok arzulayan yazar, eğitimin rolüne sık sık vurgu yaparak, piyeslerinde kadın karakterlerini giderek güçlenen bir yapıda yansıtmıştır. Bu kadın karakterlerinin büyük çoğunluğu tek tip kahramanlar olmalarına karşın hepsi dirençli ve eğitilmiş bireyler olarak ele alınmışlardır. Buna istinaden Bakü'de tiyatro faaliyetlerinde bulunan Ezize Hanım Yusifzade, Sona Hanım Yusifzade, Asiye Hanım Rzazade ve Merziye Hanım Davudova gibi kadın oyuncular da tıpkı Cafer Cabbarlı'da beliren toplumu aydınlatma gayesinin bir yansıması olarak sahnelenen piyeslerde özellikle kadınlar üzerinde ağır yaptırımları bulunan eski geleneklerin çarpık taraflarını eleştirerek sorgulanmalarını sağlamışlardır.

13 Kasım 1921'de faaliyete geçen *Tenkit-Tebliğ* adlı tiyatro binası ile 1923'te Bakü Tiyatro okulunun kurulması, Azerbaycan'da sürdürülen sanatsal çalışmalar açısından yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bakü tiyatro okulundan mezun olanlar Azerbaycan sanat hayatında aktif rol oynarken, *Tenkit-Tebliğ* tiyatrosu da yalnızca Azerbaycan'da değil, yakın ülkelerde de gösterdiği faaliyetlerle gerçek manada halk tiyatrosu olarak çalışmıştır. Birçok yazar ve oyuncunun etrafında toplandığı tiyatrodaki "Süleyman Sani Ahundov'un *Çark-ı Felek*, *Şahsenem* ve *Gülperi*, *İki Yol*, *Şeytan*; Celil Memmedguluzade'nin *Konsolun Arvadı*; Abdürrahim Bey Hakverdiyev'in *Ağac Kölgesinde* vs. piyesleri sahnelenmiştir" (Memmedova, 2007, s. 13). Yine Süleyman Sani Ahundov, 1921'de Bolşeviklerin baskılarını ve dönemin aile yaşantısını anlattığı *Laçın Yuvası* ve 1922'de *Eşg ve İntikam* adlı piyeslerini kaleme almıştır. Celil Memmedguluzade'nin 1920'lerde kaleme aldığı *Anamın Kitabı*, *Lal*, *Oyunbaz*, *Lenet*, *Kamança* vs. piyesleri dönemin toplumsal yapısını realist bir üslupla yansıtan eserler olmaları bakımından önemlidir. Ayrıca yazarın 1921'de yazdığı *Danabaş Kendinin Mektebi* komedisi, 1928'de Azerbaycan Devlet Akademik Dram Tiyatrosu'nda *Danabaş Kendinin Müellimi* adıyla sahnelenmiştir.

20. yüzyıldan itibaren Sosyalizmin etkisiyle eser vermeye başlayan yazarların yanı sıra, toplum içerisinde cereyan eden olaylar karşısında sessiz kalmayan birçok aydın

kesiminin romantizm edebi akım çerçevesinde eserler verdikleri dikkat çekmektedir. Bu aydınlarda görülen bağımsızlık arzusu eserlerine yansımış ve böylece milli bağımsızlığa kavuşma isteği sadece münevverler arasında kalmamış ve halka kadar ulaşmıştır. Ali Bey Hüseyinzade, Elabbas Müznib, Samed Mansur, Mehemed Hadi, Abdulla Şaik, Abbas Sehhet, Abdullah Bey Divanbeyoğlu, Hüseyin Cavid vd. yazarlar, milli şuur bakımından halkı büyük ölçüde etkilemeyi başarmışlardır. “Romantizm, XX. yüzyıl Azerbaycan edebiyatında güçlü bir akım olarak gelişmiştir. Azerbaycan edebiyatında romantizm akımının güçlü öncülerinden ve asıl temsilcilerinden biri olan Hüseyin Cavid XX. yüzyılın 40’lı yıllarına kadar yazmaya devam eden düşünürlerindedir” (Memmedova, 2007, s. 13). Cavid kahramanlarını, ekseriyetle adalet, saadet ve hak arayan tipler olarak ele almıştır.



Fotoğraf 2: “Kinyaz” Hüseyin Cavid (Rehimli, 2013, s.55)

Daha önce de değinildiği gibi romantik yazar ve şairlerin etkili olduğu romantizm ve iç içe giden birçok edebi akım, Sovyetler birliğinin baskıcı politikasıyla yaşamın her noktasında olduğu gibi edebiyatta da meydana gelen sınırlandırmalar nedeniyle zayıflamaya başlamış ve birçok aydın sistemin ön gördüğü şekilde eserler vermeye mecbur tutulmuşlardır. Bu bağlamda Sovyetlerden önce nitelikli eserler veren birçok edip, Sovyetlerin kurulmasından sonra uygulanan baskı nedeniyle Proleter Yazarlar Birliğine bağlı denetleme kurulunun istediği şekilde eserler vermek zorunda kalmış ve bu durum edebi bakımdan yetersiz eserlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. “Bu dönemde verilen eserler sosyalist gerçeklik (sosyalizm-realizm) çizgisinden uzaklaşmamıştır. Uzun bir müddet Azerbaycan edebiyatı özgün ve başarılı eserlerden mahrum kalmıştır” (Adıgüzel, 2007, s. 13). Sovyet hükümeti, uyguladığı bu sıkıyönetimi 1930’lara gelindiğinde sisteme karşı çıkan yazarları kurşuna dizerek ya da sürgün ederek daha da ağırlaştırmış ve adeta yazarlar sindirilmeye çalışılmıştır. Siyasi baskının ciddi bir şekilde hissedildiği bu dönemlerde yazarlar, yeni bir devrin başladığını idrak ederek, her fırsatta toplumun ihtiyaçlarına yönelik eserler yazmaya çalışmışlardır da ekseriyetle sosyalist gerçekçilik kalıplarında piyesler yazmaları için zorlanmışlardır. Bu bağlamda, “Sosyalist gerçekçiliğin dayandığı, ileri sürdüğü ve tebliğ ettiği yeni değerlerin henüz tam olarak belirlenemediği ve anlaşılamadığı

zamanlarda -1920-1930'lu yıllarda- avangart sanatın 'açık kapıyı' çalmış" (Elişanoğlu, 1999, s. 9-10) olması nedeniyle bu yıllar arasında verilen birçok eserin, sosyalist gerçekçilik çerçevesinde değerlendirildiğinde ampirik özellikler taşıdıkları görülmektedir. İlk olarak 1922'de Cafer Cabbarlı'nın *Oktay Eloğlu* adlı piyesi, 1926'da ise tercümesini yaptığı William Shakespeare'ye ait olan *Hamlet* adlı tiyatro eseri, bunların ardından 1928'de *Od Gelini, Sevil*, 1931'de *Almaz*, 1905-ci *İlde* ve 1932'de *Yaşar* adlı tiyatro eserleri sahnelenmiştir.



Fotoğraf 3: "Oktay Eloğlu" Cafer Cabbarlı, (Rehimli, 2013, s. 49).



Fotoğraf 4: "Sevil" Cafer Cabbarlı, (Rehimli, 2013 s.338).



Fotoğraf 5: "Almaz" Cafer Cabbarlı, (Rehimli, 2013, s.199).

1930'lara kadar edebiyat ve sanatta varlığını sadece fiilen muhafaza eden sosyalizm edebi akımı ise, Sosyalist gerçekçilik adını resmi olarak 1932'de almıştır. Bu gelişmeden sonra verilen eserler ise, 1920'li yıllarda olduğu gibi "Felsefî kökeni Marksist felseye, politik kökeni Bolşevik hareketine, estetik ve edebî kökeni klasik Rus edebiyatına dayanan" (Tağızade, 2006, s. 9) sosyalist gerçekçilik kalıpları etrafında şekillenmiştir. Hatta bu dönemde yazarlar üzerinde çok daha ağır baskılar uygulanmıştır. Sedat Adıgüzel 1930-1950'li yıllardaki Sovyet politikasının aydınlar üzerinde meydana getirdiği sıkıntıları ve dönemin özelliklerini şu şekilde aktarmaktadır: "Bu yıllar, Azerbaycan'ın sosyal ve edebi hayatındaki en ağır dönemdir. Sosyalist ideolojinin kendini kabul ettirme çabaları, Stalin döneminin terörü ve ikinci dünya Savaşı'nın getirdiği büyük sıkıntılar edebiyatta da yansımaları bulur. Bu dönemde birçok Azeri şair ve yazarı terörle yüz yüze gelmişlerdir" (2007, s. 18).

Yavuz Akpınar, 1930'lardan itibaren artık bütün sanat dallarında Parti eliyle yürütülen, güdümlü bir edebiyat anlayışının hâkim olmaya başladığını ifade etmektedir (1994, s. 66). Bu anlayış içerisinde sanatçıların bir kısmı inancını kaybeden bir kısım ise zorla, sınırlarını Komünist Partinin çizmiş olduğu sosyalist gerçekçilik edebi akımına ayak uydurmuşlardır. "1930'lardan İkinci Dünya Savaşı yıllarına kadar, Azerbaycan edebiyatı, sosyalist cemiyet kurma, eski cemiyet hayatını ve insanî değerleri değiştirip yıkma savaşına sahne olmuştur" (Akpınar, 1994, s. 66). Özellikle Stalin döneminde kendi düşüncelerini özgür bir şekilde dile getirmek neredeyse imkânsız bir hale gelmiştir. Sovyet ideolojisini benimsemeyerek, bu ideolojinin karşısında duran aydınlar ise Stalin terörüne maruz kalmışlardır.

"Azerbaycan edebiyatının en önemli isimleri Stalin'in terör döneminde yaşamlarını kaybetmişlerdir. Hüseyin Cavid (1882-1941), Abbas Mirza Şerifzade, Mikail Müşfik (1908-1939), Yusuf Vezir Çemenzemini (1887-1942), Ali Haydar Karayev (1896-1938) bu dönemde kurşunlanan veya sürgünde hayatlarını kaybeden Azeri aydınlardan bazılarıdır" (Adıgüzel, 2007, s.18). Bu bakımdan Sovyet döneminde yazılan eserlerin büyük bir çoğunluğu, Sovyet ideolojisini yücelten eserler olmaktan öteye geçememişlerdir. İkinci dünya Savaşı'na kadar kaleme alınan başlıca tiyatro eserleri ise şu şekildedir: "1930-1941'li yılları arasındaki belli başlı eserler arasında Mirza İbrahimov'un *Heyat, Madrit*, Süleyman Rüstem'in *Gaçag Nebi*, Samed Vurgun'un *Vağif* ve *Hanlar* gibi dramları en çok dikkati çeken, başarılı eserler arasındadır. Bu devirde komedileriyle, tiyatro hayatında görülür başarılar elde eden Sabit Rehman'ın *Toy* ve *Hoşbehtler* adlı piyeslerinden söz edilebilir" (Akpınar, 1994, s. 66).

Savaş Yıllarında Tiyatro

İkinci Dünya Savaşı'nın cereyan ettiği (1941-1945) yıllarda ise savaş temalı eserler verilmeye başlanmıştır. Mirza İbrahimov'un *Muhabbet*, Zeynal Halil'in *İntikam*, Muhammed Hüseyin Tahmasib'in *Aslan Yatağı*, Resul Rıza'nın *Vefa*, Mir Celal'in *Yerin Kulağı Var*, Mirza Halil, Hüseyin Mehdi ve İlyas Efendiyev'in *İntizar*, Samed Vurgun'un *İnsan* adlı eserleri, bu dönemde savaş konu edinen başlıca piyesler olarak kabul edilmektedirler. Savaşın devam ettiği yıllarda, tarihi konu edinen eserler arasında H. Mehdi'nin *Nizami*, *Cavanşir*, Samed Vurgun'un *Ferhad ve Şirin*, Z. Halil'in

Katır Memmed, Abdullah Şaik'in *Nüşabe*, Memmed Said Ordubadi'nin *Dumanlı Tebriz* vs. adlı piyesleri yer almaktadır.



Fotoğraf 6: “*Dumanlı Tebriz*” Memmed Said Ordubadi, (*Rehimli*, 2013, s. 89)

Hüseyin Mehdi'nin *Cavanşir* ve Abdulla Şaik'in *Nüşabe* adlı piyeslerinde genellikle vatanseverlik ve kahramanlık konularına dikkat çekilmiştir. Bu dönemde savaşın halk üzerindeki tesiri ve özellikle savaş konulu piyeslerin sahnelenmesi, milli duyguların daha da canlanmasını sağlamıştır. Bununla beraber gazete ve dergi gibi yayın organlarının daha etkili olduğu savaş yıllarında, tiyatro, roman, şiir gibi edebi eserleri kaleme alan yazarlar, eserlerini genellikle basın yayın organlarında neşrettirerek halka daha çabuk ulaşmayı arzulamış ve böylece piyeslerinde işledikleri temaların etki alanlarını genişletmek istemişlerdir. “Savaş yıllarında tiyatro, şiir, nesir nispeten geri kalıyordu. Bu devirde basın üstünlük sağlamıştı” (Memmedova, 2007, s. 16). Öyle ki Moskova'nın 26 Ağustos 1946'da gerçekleştirdiği ilk beş yıllık planında basın ve edebiyat meselelerine dair aldığı kararlar, tiyatro ve dramaturjiyi de kapsamış; savaş sonrası Azerbaycan edebiyat ve tiyatro hayatı bir önceki döneme göre çeşitli farklılıklar göstermeye başlamıştır. Ancak, bu farklılıklar edebiyat hayatında hemen kendini gösterememiş, savaştan sonra bir müddet durgunluk dönemi yaşanmıştır.

Yaşanan bu durgunluk üzerine Komünist Parti bir genelge çıkararak edebiyat ve sanatta meydana gelen bu durumu eleştirmiş ve modern yaşama dair eserlerin kaleme alınmasını önermiştir (Akpınar, 1994, s. 67). Komünist Partinin isteği üzerine yazılan piyesler, ekseriyetle ülkenin kalkınması ve gelişmesine yönelik olmuştur. İlyas Efendiyev'in *İşıklı Yol*, İ. Gasımov'un *Hezerin Şefegleri*, Sabit Rehman'ın *Aydınlık ve Nişanlı Kız*, Enver Mehemmdhanlı'nın *Şarkın Seheri* gibi piyesleri bunlardan bir kaçıdır. Fakat Kolhoz edebiyatı olarak da adlandırılan Sovyet edebiyatı içinde meydana gelen bu piyeslerde, daha evvel de ifade edildiği gibi sosyalizm yüceltilerek, sistem içerisinde vuku bulan aksaklıklar, yolsuzluklar ve halk üzerinde uygulanan ağır

baskılar anlatılamamıştır. Katı kuralların uygulandığı bu dönem, Stalin'in ölümünden sonra 1960'lara kadar süregelmiştir.

Savaş Sonrası Tiyatronun Seyri

Sovyet hükümeti, İkinci Dünya Savaşının sona ermesinin ardından edebiyat ve sanatta sağladığı hâkimiyeti, siyasi ve toplumsal yaşamda da kurmak istemiş; savaş potansiyelini güçlendirmek adına çeşitli silahlara sahip olmaya çalışmıştır (Yusifov & Veliyev, 2009, s. 373). 1949'da atom silahına sahip olan Sovyetler Birliği, İktisadi Yardım Şurasını kurarak uluslararası platformda daha nüfuzlu bir hale gelmiştir. Bu durum Sovyet hükümetinin egemenliği altındaki halklara karşı baskılarını artırmasına, maddi ve manevi mahrumiyetlere yol açmıştır. Öte yandan 1953'te Stalin'in ölümüyle kademeli olarak özgür bir ortam meydana gelmiş ve özellikle İlyas Efendiyev gibi yazarlar, toplumda meydana gelen bu mahrumiyetleri ve sosyalizmin aksayan yanlarını göstermekte ısrarcı olmuşlardır. "...yazarlar ısrarcı oluşlarının ne gibi sonuçlar doğuracağını bilmelerine karşın, sınırlarını kendilerinin çizdikleri eserleri yazmaktan geri durmamış ve dahası kendilerinden sonra gelen nesli de etkileyip, onlara örnek olmuşlardır. Her bir eser, kendi içerisinde edebiyata yenilik getirmiş ve Azerbaycan edebiyatını farklı bir noktaya taşımıştır" (Kolikpınar, 2015, s. 38). Bu yıllarda köy hayatına, işçilerin faaliyetlerine yönelik eserler; dünyanın birçok yerinde meydana gelen sosyalist hareketler, millî kurtuluş hareketleri, savaş karşıtı konular, barış uğrunda mücadele gibi konulu piyesler kaleme alınmıştır (Akpınar, 1994, s. 67). İslam Seferli'nin *Göz Hekimi*, Enver Mehemedhanlı'nın *Şirvan Gözeli* gibi piyesler, Stalin'in ölümünden sonra kaleme alınmış, toplumsal problemleri dile getiren çalışmalardır. Bu yıllarda yazdığı eserlerle ön plana çıkan en önemli yazarlardan biri İlyas Efendiyev'dir. Sedat Adıgüzel'in *İlyas Efendiyev (Hayatı-Eserleri- Uslup Özellikleri)* adlı çalışmasında aktardığı gibi İlyas Efendiyev, çok sayıda tiyatro eseri kaleme almış ve piyeslerinin büyük bir kısmı sahnelenmiştir. Yazarın tiyatro sahasındaki başarısı, roman ve uzun hikâyelerinde de görülmektedir. Anlatım sadeliği ve zengin diyalogların yer aldığı uzun hikâyeleri de tiyatro eseri özelliğini kazanmıştır (2010, s. 17). 1954'te *Atayevler Ailesi*, 1964'te *Üçatılan (Sen Hemişe Menimlesen)*, 1966'da *Unudabilmirem*, 1968'de *Mehvolmuş Gündelikler*, 1969'da *Menim Günahım*, 1972'de *Mahnu Dağlarda Galdı*, 1974'te *Geribe Oğlan*, 1983'te *Büllur Sarayda* adlı piyesleri, Azerbaycan Devlet Dram Tiyatrosunda sahnelenmiştir. Eserlerinde genellikle halk kültürü unsurlarından faydalanan Efendiyev, üslup özellikleri ile çağdaşlarından ayrılmaktadır. Eserlerini ideolojik ve tek yönlü olarak değil, "Azerbaycan insanının 1920-1970 yılları arasındaki çilelerini, siyasî tecrübesini, kültürel gelişimini realist tarzda, dolgun ve karakteristik kahramanların hayatlarında ele alır" (Akpınar, 1994, s. 67).



Fotoğraf 7: “Sen Hemişe Menimlesen” İlyas Efendiyev, (Rehimli, 2013, s. 293).



Fotoğraf 8: “Mehv Olmuş Gündelikler” İlyas Efendiyev, (Rehimli, 2013, s.390).

İlyas Efendiyev'le beraber bu dönemde piyesleri sahnelenen diğer yazarlar arasında Muhammed Hüseyin Tahmasib (Folklorcu Profesör Muhammed Hüseyin Tahmasib film senaryoları ile tanınmıştır), Sabit Rehman, Maksut İbrahimbeyov gibi yazarlar da yer almaktadır. Sabit Rehman, özellikle savaş sonrası kaleme aldığı komedi türündeki tiyatro eserleriyle edebiyata yeni bir soluk getirmiştir. Azerbaycan'da dramaturjinin ve tiyatronun gelişmesinde önemli katkıları bulunan Rehman, 1961'de *Eligulu Evlenir*, 1965'te *Yalan* ve 1967'de *Diriler* adlı komedilerini yazmıştır. Bu eserler, Azerbaycan tiyatrosunda komedi türünün gelişmesi bakımından önemli piyesler olarak kabul edilmişlerdir. Söz konusu piyeslerinde yazar, toplumsal yaşamdaki problemleri realist bir bakış açısıyla irdelemiştir.

1960'lardan sonra ise Bahtiyar Vahapzade, Anar, Nebi Hezri gibi aydınlar Azerbaycan tiyatrosuna yön vermişlerdir. Bu yazarlar, daha evvel Sosyalist Gerçekçilik çerçevesinde yazılan eserlerin aksine, piyeslerinde kahramanların iç dünyalarını işlemiş ve psikolojik analizler yaparak edebiyatta yeni bir dönemin başlamasını sağlamışlardır. Onların piyeslerinde insanların toplum karşısındaki sorumlulukları öncelikli olarak ele alınmıştır (Memmedova, 2007, s. 19). Samed Vurgun'u örnek alan romantik bir üsluba sahip olan ve Bahtiyar Vahapzade, 1970'te yazdığı *İkinci Ses* adlı piyesinde akıl ve duygu arasındaki mücadeleyi aile kavramı etrafında izah etmeye çalışırken, 1977'de kaleme aldığı *Yağıştan Sonra* adlı piyesinde toplum esasında dürüstlük ve sahtekârlık, güzellik ve çirkinlik gibi zıtlıkları değerlendirmiştir. Vahapzade'nin yine 1977'de yazdığı bir diğer piyesi olan *Yollara İz Düşür*'de ise bireyin topluma karşı yerine getirmesi gereken vazifeleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu doğrultuda Anar, *Adamın Adamı*, *Öten İlin Son Gecesi* ve *Garavelli* adlı piyeslerinde insanın manevi dünyasının derinlerine inmeye çalışarak bireyden topluma uzanan bir iç muhakeme yapmıştır. Yine toplum ve birey ilişkisi çerçevesinde piyesler yazan aydınlardan Nebi Hezri'nin ilk dramı, *Sen Yanmasan*, 1972'de kaleme alınmıştır. 1975'te *Eks-Seda* adlı piyesini yazan Hezri, İnsanın yaptığı kötülükler neticesinde duyduğu pişmanlığın erdem sayılabileceğini ve bu tutumun toplum nazarında kabul görmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ekrem Eylisli'nin 1978'de yazdığı *Guşu Uçan Budaglar* adlı piyesinde ise modern yaşamda meydana gelen problemler tasvir edilmiştir. Bu yazarların yanı sıra Maksut ve Rüstem İbrahimbeyov adlı kardeşler bazı araştırmacılar tarafından yeni edebi dönem içerisinde değerlendirilseler de Sedat Adıgüzel çalışmasında, bu kardeşlerin yeni edebi anlayışa tam anlamıyla ayak uyduramadıklarını ifade etmektedir. "Bu iki yazar, eserlerinde belli ölçüde yeni edebî anlayışın özelliklerini yansıtsalar bile bütün yönleriyle 1960 Nesri'ne dâhil edilemezler. İbrahimbeyov kardeşleri Yeni Nesir'den ayırır en temel özellikleri, çağdaş Sovyet insanı idealinden kopmamış olmalarıdır" (Adıgüzel, 2010, s. 23). Bu kardeşlerden Maksut İbrahimbeyov'un *Mezozoy Ehvalatı* adlı piyesi, 1976'da Umum İttifak yarışmasında birincilik almıştır. Bu piyes, Moskova Malıy Tiyatrosunda sahnelenmiştir. Yazarın ayrıca, *Bütün Yaşlıklara Göre Ölüm*, *Genç Kadın Üçün Kişi*, *Müdrük Sfinks Gülümseyir* ve Rusça yazmış olduğu *Gergedan Buynuzu* adlı piyesleri yalnızca Azerbaycan'da değil, Sovyetler Birliğinin egemenliği altındaki ve diğer birçok ülkede sahnelenmiştir (Memmedova, 2007, s. 20).

1980'lere gelindiğinde yeni edebi anlayış sürerken bir taraftan da tarihi konulara olan ilgi artarak devam etmiştir. İlyas Efendiyev'in *Hurşidbanu Netevan*, Nebi Hezri'nin *Mirza Şefi Vazeh*, Burla Hatun, Neriman Hasanzade'nin, *Bütün Şark Bilsin*, *Atabeyler*, Anar'ın *Sizi Deyib Gelmişem* adlı eserleri, tarihi konuların ele alındığı piyeslerdir. Tamamı sahnelenen bu piyeslerde, geçmişle olan bağlar, yeni bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Anar, *Sizi Deyib Gelmişem* adlı piyesini, Celil Memmedguluzade'nin *Molla Nasreddin* dergisinin ilk sayısındaki ilk yazısından hareketle kaleme almıştır. Neriman Hasanzade *Atabeyler* adlı piyesinde ise Atabeyler döneminin siyasi liderlerini ve sanatçıları yeni bir perspektiften geçirerek tasvir etmiştir. Bu tür piyeslerle beraber çocuklara yönelik çalışmaların sayısında artış olduğu görülmektedir. Çocukların bu gibi piyeslerle hayal dünyalarını ve dünya görüşlerini zenginleştirmek yazarların temel hedefleri arasında yer almıştır.



Fotoğraf 9: “Sizi Deyib Gelmişem” Anar, (Rehimli, 2013, s. 142)



Fotoğraf 10: “Atabeyler” Neriman Hasanzade, (Rehimli, 2013, s. 154)

1980'lerde edebiyat ve sanatla beraber siyasi alanda da birtakım gelişmelerin meydana geldiği görülmektedir. Stalin'in ölümünün ardından iktidara gelen Kuruşçev ve Brejnev gibi idareciler, edebiyat, basın ve sanat hayatında kısmî özgürlükler yaşanmasını sağlamışlardır. Ayrıca, sanat ve edebiyata dair faaliyetlerin gelişerek devam ettiği 1980'li yıllarda Komünist Parti Genel Sekreterliğinde görevlendirilen Mihail Gorbaçov, büyük reform harekâtı olarak değerlendirilen perestroyka² ve glasnost³ politikalarını ilan etmiş ve daha önce yaşanan sıkıyönetimin aksine bu reformlar, siyasî ve ekonomik alanlarda belli bir seviyede etkili olmuş, diğer taraftan da Sovyet hâkimiyetindeki her bir millet kendi dilini, dinini, kültürünü vs. savunma hakkına sahip olmuştur. Gorbaçov'un yönetime gelmesiyle hâkim olan serbestlik, birçok aydının da yer aldığı teşkilatlanmaların meydana gelmesini ve bu aydınların bağımsızlık adına faaliyetler yapmalarını sağlamıştır (Süleymanlı, 2006, s. 243-249). Tüm bu gelişmeler neticesinde Azerbaycan topraklarında yaşayan insanlar arasında Sovyet hegemonyasından kurtularak özgür bir devlet olma düşüncesi belirlemeye başlamıştır. "Azerbaycan halkının bağımsızlık isteği, 19-20 Ocak 1990 tarihinde Sovyet ordusu tarafından kanlı bir şekilde bastırılmışsa da, bağımsızlık hareketinin önüne geçilememiştir" (Mikail & Tazegül, 2012, s. 24). Yaşanan bu olaylar üzerine bağımsızlık hareketi büyük bir kitle tarafından destek görmüştür. Nihai olarak Azerbaycan Yüksek Sovyeti tarafından 18 Ekim 1991'de bağımsızlık kararı alınmış ve 29 Aralık 1991'de yapılan halk oylamasıyla Azerbaycan'ın bağımsızlığı ilan edilmiştir (Süleymanlı, 2006, s. 279).

SONUÇ

Sovyet dönemi Azerbaycan tiyatrosu, Sovyetler Birliğinin Azerbaycan'da hâkimiyet kurmasıyla beraber, edebiyat ve sanatta etkin rol oynamaya başlayan sosyalist gerçekçilik edebi anlayışı üzerinden değerlendirildiğinde, 1920-1930 yılları arasında verilen eserlerin büyük bir kısmının amprik özellikler taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde neşredilen/sahnelenen tiyatro oyunlarının birçoğunun, Çarlık dönemi eserlerinden farklı olarak muhteva, konu ve kahraman özellikleri bakımından sosyalist gerçekçilik çerçevesinde şekillendiğini, Batı, Rus ve Türk edebiyatından birçok tiyatro eserinin tercümesine ve sahnelenmesine yönelik çalışmaların hız kazanarak devam ettiğini söylemek mümkündür.

1930'lu yıllara gelindiğinde, Sovyet hükümeti tarafından katı kuralların ve baskıların uygulandığı görülmektedir. 1932'de sosyalist gerçekçilik edebi anlayışının resmi olarak kabul edilmesinin ardından kaleme alınan eserlerin, konu, şekil vs. açısından yine bu anlayışa yönelik olduğunu, ayrıca, bu dönemde sosyalist gerçekçilik kuralları dışına çıkan yazarlar üzerinde çok daha ağır baskıların uygulandığını söylemek mümkündür. Böylelikle, parti tarafından yürütülen bu güdümlü edebiyat içerisinde yazarların bir kısmı isteyerek bir kısmı zorla eser vermeye devam etmiş ve verilen eserlerin büyük bir çoğunluğu, Sovyet ideolojisini yücelten eserler olmaktan öteye geçememişlerdir. Savaş yıllarında ise, Sovyet hükümetinin basın, edebiyat,

² Yeniden yapılanma.

³ Açıklık.

tiyatro ve dramaturji meselelerine dair aldığı kararlar, savaş sonrası Azerbaycan edebiyat ve tiyatro hayatında birtakım değişikliklerin meydana gelmesine neden olmuştur. Ancak, bu değişiklikler sanat yaşamında keskin bir şekilde ortaya çıkmaması, savaştan sonra bir müddet durgunluk yaşanmasına neden olmuştur. Bu dönemde savaş ve tarih konulu tiyatro oyunları ile öne çıkan yazarlar arasında İlyas Efendiyev, Memmed Said Ordubadi ve Samed Vurgun yer almaktadır. Savaşın sona ermesinin ve bilhassa Stalin'in ölümünün ardından meydana gelen kısmi özgür ortamdan istifade eden yazarlar, eserlerinde, toplum hayatında meydana gelen problemlere ve sosyalizmin aksak yönlerine yer vermeye başlamışlardır. Köy yaşamı, işçi faaliyetleri ve haklarına yönelik meseleler, eserlerde yer alan başlıca konular arasında yer almıştır. 1960'lardan sonra Sovyet dönemi Azerbaycan tiyatrosunda ise, konu, üslup ve kahraman özellikleri açısından birtakım değişikliklerin meydana geldiği tespit edilmiştir. Bahtiyar Vahapzade ve Anar gibi yazarlar İlyas Efendiyev'in Azerbaycan tiyatrosuna getirdiği yenilikleri takip ederek, eserlerinde insanı ele almış ve kahramanlarının karakter analizlerini yaparak onların iç dünyalarını okuyucu/seyirciye aktarmışlardır. 1960'larda tiyatro eserlerinde göze çarpan yenileşme, 1970'lerde de devam etmiş ve modern insanın güncel problemlerine yer veren eserlerin sayısı çoğalmaya başlamıştır.

1980'lerde, modern toplum ve modern insan yaşamına dair güncel problemlerin yer aldığı eserlerin yanı sıra tarihi konulara olan ilgi artmış ve böylece tarihi olayların farklı bir perspektiften yeniden değerlendirildiği çalışmalara yer verilmiştir. Bu bağlamda, hususi olarak 1960'lardan itibaren edebiyat ve sanatta meydana gelen konu, kahraman, üslup, şekil ve muhteva değişimleri ve yenilikleri, Azerbaycan'da 29 Aralık 1991'de bağımsızlık ilan edilene dek devam etmiştir. Bu bakımdan Sovyet dönemi Azerbaycan tiyatrosu bünyesinde yer alan tüm sanatçılar, Sovyetlerin Azerbaycan'da hâkimiyet kurmasından ve Azerbaycan cumhuriyetinin bağımsızlığını ilan edişine kadar edebiyat ve sanatta yenileşme çalışmalarını sürdürmeye çalışmış; Azerbaycan tiyatrosunun gelişmesi adına büyük bir mücadele vermişlerdir.

EXTENDED ABSTRACT

The chaos that ensued in political life immediately after the establishment of Soviet rule in Azerbaijan also changed the course of the world of art and literature and led to the emergence of new trends. Educational realism which was particularly influential in the Tsarist period along with romanticism, was replaced by critical realism and later, with Soviet influence, by socialist realism. However, until the first half of the 20th Century, the aforementioned literary movements were not clearly distinguished from each other and sustained their influence in literature and art in an interbedded manner until 1920.

Like literature and the press, theater, which developed in line with the political agenda of the Soviet government, began to be shaped around the socialist realism movement as foreseen by the dominant power. As of May 1920, while certain artists including Neriman Nerimanov immediately adopted socialism, Cafer Cabbarlı, the most important representative of socialism, did not break his silence.

With the establishment of Soviet rule, new trends began to emerge within the debate of old and new in political and literary life, and intellectuals such as Abdürrahim Bey Hakverdiyev, Necef Bey Vezirov, Celil Memmedguluzade, Cafer Cabbarlı, etc. played an active role in Azerbaijani press and literature in the Soviet period. The plays of these artists were regarded as examples of classical theater and these works led to the emergence of new genres such as children's theater.

It is observed that the intelligentsia, which was particularly active in the Azerbaijani press in the 1920s, were influential in theater as well. In this context, Cafer Cabbarlı, who was included in the writer staff of many journals such as Molla Nasreddin, which achieved great success in Azerbaijani press and literature in terms of interaction, reflected an image that was close to socialism as a dramatist, director and writer. So much so that Cabbarlı, who is regarded as the founder of socialist realism in Azerbaijan, engaged in activities towards the improvement of performing arts and strived to adapt theater to social life. The writer, who mainly aimed to reach a female audience within the society, frequently emphasized the role of education and reflected the female characters in his plays as gradually getting stronger. Although the majority of these female characters are uniform protagonists, each of them were portrayed as resilient and educated individuals. Additionally, similar to the form of criticism included in the works of Cafer Cabbarlı, stage actresses such as Ezize Hanım Yusifzade, Sona Hanım Yusifzade, Asiye Hanım Rzazade and Merziye Hanım Davudova, who engaged in activities related to theater in Baku, criticized the crooked aspects of old traditions that involved heavy sanctions over women in their performances and caused them to be questioned.

In the early 20th century, in addition to the aforementioned writers who produced works under the influence of socialism, it is notable that many groups of intellectuals who did not remain silent against social events produced works within the framework of romanticism. These intellectuals' desire for independence were reflected in their works and therefore, the desire for national independence spread from the intellectuals to the wide public. Artists such as Ali Bey Hüseyinzade, Elabbas Müznib, Samed Mansur, Mehmed Hadi, Abdulla Şaik, Abbas Sehhet, Abullah Bey Divanbeyoğlu, Hüseyin Cavid, etc. succeeded in greatly influencing the public in terms of national consciousness. However, in this period, as was the case in all aspects of life due to the oppressive policies of the Soviet Union, romanticism and many other related movements began to weaken due to the limitations imposed in literature and art, and many intellectuals were forced to produce works as foreseen by the system. In this context, many scholars who produced high-quality works prior to the Soviet rule were forced to produce works in line with the rules specified by the supervisory board under the Proletarian Writers Union due to pressure by the Soviets.

Towards the end of the 1930s, a time when pressure and strict rules were imposed in all aspects of life including politics, social life, culture, literature and art, the Second World war emerged and war-themed works began to be produced contemporaneously. Works such as Muhabbet by Mirza İbrahimov, İntikam by Zeynal Halil, Aslan Yatağı by Muhammedhüseyin Tahmasıb, Vefa by Resul Rıza, Yerin Kulağı

Var by Mir Celal, İntizar by Hüseyin Mehdi and İlyas Efendiyev, and İnsan by Samed Vurgun are regarded as the most notable plays that dealt with war in this period. In this period, the impact of the war on the public and the staging of war-themed plays led to a further revival of national feelings. Additionally, the writers who produced literary works in the fields of theater, novel and poetry during the war years when publications such as newspapers and journals were more influential generally aimed to reach the public quicker by publishing their works in media organs and wanted to expand the sphere of influence of the themes they portrayed in their plays. The decisions related to the press and literature in the first five-year plan put into effect by the Moscow government in 26 August 1946 included theater and dramaturgy as well, and the Azerbaijani literature and theater life began to demonstrate various differences compared to the previous period. However, these differences were not immediately apparent in literature, and a period of stagnation took place following the war.

Following the death of Stalin in 1953, an environment of freedom emerged gradually and particularly writers such as İlyas Efendiyev insisted on portraying social injustices, victimizations and the defective aspects of socialism. Plays such as Göz Hekimi by İslam Seferli and Şirvan Gözeli by Enver Mehemedhanlı are works produced after the death of Stalin that voice social problems. Additionally, the theater works of writers such as Muhammed Hüseyin, Sabit Rehman, Maksut İbrahimov were staged in this period, as well. The works produced by these writers greatly contributed to the development of the comedy genre in Azerbaijani theater. After the 1960s, intellectuals such as Bahtiyar Vahapzade, Anar and Nebi Hezri guided the course of Azerbaijani theater. Contrary to earlier works produced within the framework of social realism, the works of these writers portrayed the inner world of protagonists and involved psychological analyses, initiating a new period in literature. In theater works such as Yağıştan Sonra by Bahtiyar Vahapzade and Adamın Adamı by Anar, problems related to individual and social life were discussed.

In the 1980s, in addition to literature and art, it is observed that a set of changes took place in the political sphere, as well. Administrators such as Khrushchev and Brezhnev, who rose to power following the death of Stalin, established partial freedoms in the fields of literature, press and art. Accordingly, each nation obtained the right to defend its own language, religion, culture, etc., and artists found the opportunity to produce more unique works compared to the period between 1930 and 1950 when strict rules were imposed. In this respect, all of the artists that were part of Soviet-era Azerbaijani theater carried out valuable practices for the development of Azerbaijani theater by striving towards sustaining the attempts towards renovation in literature and art from the establishment of the Soviet rule to the declaration of the independence of the Republic of Azerbaijan.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, S. (2007). *Azerbaycan edebiyatında 1960 nesri (Hikâye ve roman)*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Adıgüzel, S. (2010). *İlyas Efendiyev (Hayatı-eserleri-üslup özellikleri)*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Akpınar, Y. (1994). *Azerî edebiyatı araştırmaları*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Aşırılı, A. (2009). *Azerbaycan matbuatı tarihi (1875-1920)*. Bakı: Elm ve Tehsil.
- Elişanoğlu, T. (1999). *Azerbaycan nesri sosyalizm çevresinde*. Bakı: Elm.
- Gasımlı, M. (2006). *Azerbaycan Türklerinin milli mücadele tarihi 1920-1945*. İstanbul: Kaktüs.
- Hasanov, B. (2011). *Azerbaycan'da din sovyetlerden bağımsızlığa hafıza dönüşümleri*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Kerimov, İ. (2008). *Azerbaycan teatr tarihi*. Bakı: Elm Neşriyyatı.
- Kolıkpınar, E. (2015). Mevlüt Süleymanlı'nın Değirmen hikâyesi üzerine edebiyat sosyolojisi açısından bir inceleme. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 55 (2), 37-54. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/408953>.
- Memmedova, D. (2007). *Azerbaycan dramaturgiyası antologiyası*. Bakı: Şerg-Gerb.
- Mikail, E. H. & Alper T. (2012). *Türkiye ile Azerbaycan siyasi ve ekonomik ilişkileri*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Rehimli, İ. (2013). *Azerbaycan devlet akademik milli dram teatri*. I. cilt, Bakı: Tehsil.
- Rehimli, İlham. (2013). *Azerbaycan devlet akademik milli dram teatri*. II. cilt, Bakı: Tehsil.
- Rehimli, İlham. (2013). *Azerbaycan devlet akademik milli dram teatri*. III. cilt, Bakı: Tehsil.
- Resulzade, M. E. (2018). *Bir Türk milliyetçisinin Stalin'le ihtilal hatıraları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Süleymanlı, E. (2006). *Milletleşme sürecinde Azerbaycan Türkleri*. İstanbul: Ötügen.
- Uygur, E. (2004) Azerbaycanlı şair ve yazar Cafer Cabbarlı. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi-Turkish Journal of Social*, (1), 9-33. Erişim adresi: http://turkoloji.cu.edu.tr/CAGDAS%20TURK%20LEHCELERI/erdogan_uygur_cafer_cabbarli.pdf.
- Yusifov, Y.B. & Veliyev, T.T. (2009). *XX esr Azerbaycan tarihi*. Bakı: Tahsil.
- Tağızade, L. (2006). Sosyalist realizm: kökeni, oluşum süreci ve kavramı. *Modern Türklük ve Araştırmaları Dergisi*, 3(4), 7-24. Erişim adresi: http://mtad.humanity.ankara.edu.tr/III-4_Aralik2006/53_MTAD_4-3_LTagizade.pdf.

UYUMSUZLUK TEORİSİ BAĞLAMINDA MİRZA ELEKBER SABİR'İN QORXURAM ADLI ŞİİRİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

A RESEARCH ON MIRZA ELEKBER SABİR'S POEM QORHURAM IN THE CONTEXT OF THE DISSONANCE THEORY

Hasan SAVAŞ* Öz

Temelde insanı güldürmeyi amaçlayan mizahi ürünler, gerek sosyal gerekse kişisel olayların etkisi ile vücut bulmuş edebî yapıtlardır. Güldürme, alay ve hiciv gibi çeşitli işlevleri ortaya koyan mizah, sosyal hayatın yazınsal ürünlere yansımış şeklidir. Hemen hemen bütün edebiyat yapıtlarında karşımıza çıkan mizahi unsurlar, Türk edebiyatının muhtevasında da geniş yer tutmaktadır. Doğrudan ya da dolaylı olarak birçok değişime maruz kalmış ve her seferinde yeni bir kültür aşamasının katlarını aşmış olan toplum, mevcut şartlara ve psikolojik amillere göre mizahi üslubu; çeşitli anlatı türlerinde teşekkül ettirmiştir. 20. yüzyıl Azerbaycan Türk edebiyatının temsilcilerinden biri olan Mirza Elekber Sabir, ele alacağımız Qorxuram adlı şiirinde uyumsuzluk unsurlarını bir araya getirerek poetik düzlemde mizahi teorinin en güzel örneklerinden birini vücuda getirmiştir. Makalede, toplumsal sorunları satirik bir üslupla ele alan Mirza Elekber Sabir'in Qorxuram adlı şiiri, bir mizah teorisi olan uyumsuzluk bağlamında ele alınacak ve bu teori ekseninde açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Mizah, Uyumsuzluk Teorisi, Mirza Elekber Sabir, Qorxuram

Keywords

Humour, Dissonance Theory, Mirza Elekber Sabir, Qorxuram

Abstract

Humorous products, which basically aim to make people laugh, are literary works embodied by the influence of both social and personal events. Humor, which presents various functions such as laughter, sarcasm and satire, is the form of social life reflected in literary products. The humorous elements that we encounter in almost all literary works have a large place in the content of Turkish literature. The society, which has been directly or indirectly exposed to many changes and has crossed the floors of a new cultural stage each time, has a humorous style according to the current conditions and psychological factors; has been formed in various narrative genres. Mirza Elekber Sabir, one of the representatives of 20th century Azerbaijani Turkish literature, brought the elements of discord together in his poem Qorxuram, which we will discuss, and brought into being one of the best examples of humorous theory on the poetic plane. In the article, Mirza Elekber Sabir's poem Qorxuram, which deals with social problems in a satirical style, will be discussed in the context of dissonance, which is a humor theory, and will be tried to be explained in the axis of this theory.

* Dr.

hasansavass42@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2145-6034
Konya/TÜRKİYE

Gönderim Tarihi: 19/11/2021

Kabul Tarihi: 18/02/2022

GİRİŞ

Türk Dil Kurumu'na ait *Türkçe Sözlük*'te mizah kelimesine karşılık olarak verilen gülmece kavramı; eğlendirme, güldürme ve bir kimsenin davranışına incitmeden takılma amacını güden ince alay (2019, s. 999) olarak tanımlanır. Güldüren söz anlamına gelen mizah (Kaya, 2020, s. 636) insanı güldürmeyi amaçlar. Mizahi ürünler, gerek sosyal gerekse kişisel olayların etkisi ile vücut bulmuş edebî yapıtlardır. Antik dönemden günümüze kadar güldürme, alay ve hiciv gibi çeşitli işlevleri ortaya koyan mizah, araştırmacılar tarafından ele alınmış ve bu bağlamda gülme üzerine çeşitli tanımlar yapılmıştır.

Mizaha felsefi bir yaklaşım sergileyen *Thomas Hobbes*, gülmeyi başkalarının alışılmadık hareketleri ve kusurları üzerine vurgulanan ani bir eylemden kaynaklanmış yüz buruşturarak kahkaha attıran bir tutku olarak tanımlar (1914, s. 27).

Gülmenin ne olduğu ve insanın neye neden güldüğü sorusu ile ilgili *Hobbes*'ten sonra görüş bildiren (Şentürk, 2016, s. 51) *Immanuel Kant*, gülmeyi gergin bir beklenti anında söz konusu beklentinin hiçbir şeye dönüşmemesinden doğan etki (Kant, 1987, s. 203) olarak tanımlar.

Alman bir filozof olan *Arthur Schopenhauer* gülmeyi bir kavram ile başka bir kavram içerisinde düşünülen gerçek nesnelere arasındaki uyumsuzluğun ani bir şekilde algılanması olarak düşünür. Gülmenin bu nesnelere arasındaki uyumsuzluğun bir ifadesi (1909, C. 1, s. 76) olduğunu belirtir.

Gülme teorilerine yeni bir yaklaşım getiren ve mizahı sorumluluktan kaçış olarak ele alan *John Morreall* gülmeyi kendi kendine bir kutlama olarak tanımlar. Ayrıca gülmenin insanı bir başkasından ya da önceki durumundan daha iyi görme duygusu üzerine yoğunlaşan bir eylem olduğunu ifade eder (1997, s. 10-11).

Mizaha ruhsal açıdan bakan *Eric Smadja*, gülmenin kişinin inkâr etmek ya da reddetmek için kendini zorladığı katlanılmaz ve acı verici duygulanımlara karşı bir savunma süreci olduğunu öne sürer (2013, s. 130). Bununla birlikte İngiliz bir psikolog olan *James Sully* ise gülmeyi her şeyden önce bireysel bir zihnin satın alınmaz mülkiyeti olarak tanımlar (1902, s. 298).

Antik Çağ filozoflarına göre insanlara ruhsal yaşamı veren ve varlık kazanımlarını gerçekleştiren yegâne şey gülmedir. Antik Yunan'da ve Eski Ahit'te tanrıların insanlara bahsettiği bir edim olarak karşımıza çıkan (Sanders, 2001, s. 22-23) gülme, evrensel bir olgudur. Fiziksel belirtilerin yanında kanın oksijenlenmesi gibi bedensel değişikliklerle birlikte ortaya çıkar. Ayrıca bu olgu, kendine özgü zihinsel ya da fiziksel durumlarla da belirir (Monro, 1963, s. 13). Çok katmanlı ve değişik birçok olaya güldüğü için gülmeye sebep olan durumlar, çeşitli şekillerde kavramsallaştırılmıştır. Geçmişten bugüne değin insanların niçin güldüğü, hangi durumların insanda gülmeye yol açtığı, gülmeye sebep olan sosyolojik, psikolojik ve fizyolojik etmenlerin neler olduğu üzerine çeşitli teoriler ortaya konulmuştur (Daşdemir, 2019, s. 141).

Gülme konusunda Batı'da antik dönemden günümüze kadar ileri sürülen teorileri genel olarak üç grupta toplamak mümkündür. Bunlar; *üstünlük*, *zıtlık* ve *rahatlama* teorileridir (Türkmen, 2000, s. 1). Buna karşılık *Morreall*, bu üç kuramın gülme olgusunu tam anlamıyla açıklayamadığını öne sürerek yeni bir teori ortaya atar.

Memnuniyet verici bir psikolojik değişkenlikten doğan gülme olarak nitelediği bu teori, kavramların öğrenilmesi ile alakalıdır. Bir çocuğun hayvanat bahçesinde gördüğü deve kuşu, onun hayvan kavramıyla özdeşleştirdiği hiçbir türe uymaz. Bu sayede memnuniyet verici bu durum karşısında gülmenin ortaya çıktığını ifade eder (Morreall, 2006, s. 259-263). Mizahın kaynağı olarak uyumsuzluk kuramını ilk kez ortaya atan ve *Retorik* adlı eserinde bu teoriyi kabullenen (Morreall, 1997, s. 25) *Aristoteles*, mizahın beklenilenin aksine yeni bir fikrin söylenmesi ile dinleyicileri şaşırtma neticesinde mümkün olabileceğini belirtir (1995, s. 189). *Cicero*, gülmenin kaynağı olmadığını ve gülünecek her şeyin kendini beğenmiş insanların davranışlarında göze çarpan kusurlar arasında bulunduğunu ifade eder. Hatta gülünç olan her konunun ciddi düşüncelerin de kaynağı olabileceğini açıklar (1948, C. 1, s. 375-385). *Sigmund Freud* ise gülmenin saldırganlık ve içgüdüünün doyurulması ile ilgili bir amaca yönelik olduğunu öne sürer (2016, s. 121-136).

Gülme, şaşırtma ve yadırgama üzerine kurulu olan mizah kuramları (Canpolat & Şişmanoğlu, 2002, s. 31) genellikle rahatlatma, üstünlük ve uyumsuzluk şeklinde sınıflandırılmıştır. Bu sınıflandırmaya giren kuramlara edebî ürünlerde de rastlamak mümkündür. 20. yüzyıl Azerbaycan Türk edebiyatı temsilcilerinden olan Mirza Elekber Sabir, *Qorxuram* adlı şiirinde uyumsuzluk unsurlarını bir araya getirerek poetik düzlemde mizahi teorinin en güzel örneklerinden birini vücuda getirmiştir. Bu minvalde yaşadığı dönemin toplumsal sorunlarını satirik bir üslupla şiirlerinde dile getiren şairinin şiiri, uyumsuzluk kuramı bağlamında tatbik edilecek ve bu kuramının ilgili şiire nasıl yansıdığı incelemeye konu olacaktır. Bu tatbikten önce şairin hayatı etrafında gelişen olayları vermek daha doğru olur. Çünkü şiirin muhtevasında rastlanılan uyumsuzluklar, şairin hayatındaki uyumsuzluklar ile örülmüştür.

Modern Azerbaycan şiirinin kurucularından biri olarak görülen Mirza Elekber Sabir, 19. yüzyılın son yarısı ile 20. yüzyılın ilk döneminde yaşamıştır. Sabir'in iyi bir din eğitimi almasını isteyen ailesi, yedi yaşlarında onu medreseye göndermiştir. Daha sonra Şamahı'da yeni usulde Rusça ve Türkçe derslerin okutulduğu Meclis Mektebi'ne girmiştir. Mektebin başmuallimi, cehalet, batıl inançlar ve mezhep ayrılıklarına karşı çıkan şair *Hacı Seyyid Azim Şirvâni*, Fars Edebiyatı okuturken Sabir'in derslerdeki başarısını fark etmiş ve onu teşvik etmiştir (Akpınar, 2008, C. 35, s. 345). Fakat babası Sabir'in kendisi gibi din eğitimi almış bir tüccar olmasını ister ve onu okuldan alır. Eğitimi yarıda kalan şair, dükkânda babasının yanında çalışmaya başlar. Çeşitli sıkıntılar çektikten sonra 1905 yılında *Molla Nasreddin* dergisinde modern bir satirik (mizahi) edebiyat türü doğmuş ve Sabir, bu türün en güzel örneklerini vererek gelişimine katkı sağlamıştır (Yılmaz, 2012, s. 366-369).

Molla Nasreddin dergisinin etrafında toplananlardan biri olan Mirza Elekber Sabir, Türkiye'de *Hophopname* adlı eseri ile tanınmaktadır. Sabir, Azerbaycan halkının dertlerini yüreğinde hissetmiş ve bu dertlerin yüreğindeki sızısını ağlayarak güldüren, güldürerek ağlatan şiirleri ile ortaya çıkarmıştır. Şiir anlayışı, güle ve bülbüle dair yalan söyleyen gazelci-kasideci şairleri tahtlarından etmiştir. Realist-modern Azerbaycan şiirinin doğuşu, Sabir'in edebî faaliyetleri neticesinde olmuştur. Tamamen orijinal karaktere sahip, hiç bir kimse ile mukayese edilemeyecek, hiç bir ekole bağlanamayacak bir şairdir. Kendi yolunu kendi açmış, kendi ekolünün esaslarını

muazzam bir şekilde olgunlaştırmıştır. Sabir'in hassaten Güney Azerbaycan Türk edebiyatı üzerindeki etkileri aşırı derecede yararlı olmuştur (Akpınar, 1994, s. 71-72). Ayrıca Sabir, *Fuzuli*'nin¹ tilsimini kırarak yeni Azerbaycan şiirinin ufkunu da açmıştır (Caferoğlu & Akpınar, 1992, s. 606). Modern Azerbaycan şiirinin ve satira geleneğinin öncülerinden biri olan Sabir, şiirlerinde toplumun prangalarından kurtulması için toplumsal eleştiriyi kullanmış ve bunu mizah ile harmanlayarak kaleme almıştır. Sabir, medeniyetin getirilerini ve çağın gerektirdiklerini toplumdaki uzak tutan kişiler olarak mollaları görür. Şairin *Qorxuram* adlı şiiri bu mollaları eleştiren bir içeriğe sahiptir. Kendi yaşadıklarından da beslenen şairin ilgili şiirini bir mizah teorisi olan uyumsuzluk bağlamında ele alalım.

1. Uyumsuzluk Teorisi Bağlamında *Qorxuram* Adlı Şiirin İncelenmesi

17. ve 19. yüzyılda ayrıntılı bir biçimde işlenen (Morreall, 1997, s. 25) uyumsuzluk kuramı, en yaygın mizah açıklamalarından biridir. Belirli uygunsuzluk, uyumsuzluk ve münasebetsizliklerin eğlenceyle sonuçlandığı gerçeğine dayanır (Feinberg, 2004, s. 105). Zıtlık yahut uyumsuzluk teorisi; *Francis Hutcheson*'ın 1750 tarihli *Kahkaha Üzerine Düşünceler* adlı eserine dayandırılabilir (Critchley, 2020, s. 19). Bununla birlikte Kant, Schopenhauer ve Spencer gibi büyük filozofların da içinde bulunduğu pek çok kişi tarafından savunulmuş ve geliştirilmiştir. Bu teoriye göre birbirlerine zıt veya birbirleriyle ilgisiz iki fikrin birleşmesi gülmeyi doğurur (Türkmen, 2000, s. 1-2). Uyumsuzluk kuramında amaç; umulmayan, mantıksız ya da uygunsuz olan bir şeye karşı gösterilen zihinsel tepkidir. Söz konusu kuramda gülmeyi başlatan, belli bir ikilik ya da karşıtlıktır. Uyumsuzluk kuramının ardındaki temel düşünce; nesnelere ve olaylar arasında belirli kalıplara uymayan herhangi bir olgunun gülmeye yol açmasıdır (Morreall, 1997, s. 24-25).

Uyumsuzluk teorisini bir örnekle açıklamak mümkündür. Kekeme ya da yabancı aksanla konuşan bir kişi, toplum tarafından normal karşılanır. Ancak kekeme taklidi yapılması ya da yabancı aksanla konuşmaya çalışılması gülünçtür. Çünkü taklitçinin kekelemeyi ya da yanlış söyleyişleri bilerek yaptığı dinleyici tarafından bilinmektedir. O sebeple sevecen bir anlayış göstermek gereksiz ve olanak dışıdır (Koestler, 1997, s. 73). Dolayısıyla toplumsal anlamda uyumsuzluk, gülmeye yol açar. Toplumsal yaşam ve sonuçla neden arasındaki derin uyumsuzluklar, gülmeyi doğurur (Bergson, 1996, s. 18-104). Sonuç ve neden arasındaki derin uyumsuzlukları barındıran mizahi ürünlere edebî metinlerin muhtevasında sık sık rastlamak mümkündür. Bu içerikteki metinler 20. yüzyıl Azerbaycan edebiyatında da mevcuttur. Bunlardan en çok tanınan da *Molla Nasreddin* çatısı altında bulunmuş ve satira geleneğinin öncülerinden olan Mirza Elekber Sabir'dir. Türkiye'de de dâhil olmak üzere onun en çok bilinen manzumelerinden biri *Qorxuram* adlı şiirdir. Nitekim bu şiir, bestelenmiş ve Türkiye Türkçesine de aktarılmıştır.

¹ Şah İsmail ile aynı devirde yaşayan ve sayesinde Azerbaycan Türk edebiyatının üne kavuştuğu şair Fuzuli, Türk dünyasında gerçek bir şair olarak tanınmıştır. Şark kültürüne merak duymasının yanında ilim ile de iştiğal olmuştur. Yunan felsefesi okumuş olan Sabir, İslami dünya görüşünün yanı sıra Hristiyan dünyasının düşüncelerini de bilmesi çeşitli sentezler yapmasına yol açmıştır (Caferoğlu, 1991, s. 151).

Qorxuram adlı şiirin hemen hemen her dizesinde *uyumsuzluğun uyumunu* (Daşdemir, 2019, s. 145) ortaya koyan Sabir, şiirinde 20. yüzyılın başlarında Azerbaycan'ın içinde bulunduğu siyasi ve sosyal durumun bir yansımasını kaleme almıştır. 20. yüzyılın başları, Azerbaycan'da büyük hadiselerin cereyan ettiği bir dönemin başlangıcıdır. 1905 Rus ihtilali ile birlikte Çarlık Rusya'da hürriyet güneşi doğmuştur. Bu etki tüm Türkler ile Müslümanlar arasında siyasi, yazınsal ve sosyolojik faaliyetlerin başlamasına zemin hazırlamıştır. Azerbaycan'da düşünce hürriyetinin olması siyasi ve edebî gelişmenin de önünü açmıştır. 1906 ila 1911 yılları arasında İran'da meşrutiyet hareketlerinin yaygınlaşması ve 1908 yılında da Türkiye'de meşrutiyetin ilan edilmesi Azerbaycanlı aydınlar üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Meşrutiyetin ilk yıllarında İslamcılık düşüncesi Türkiye ve İslam dünyasında etkili bir siyaset olarak düşünülmüştür. Fakat İran'daki meşrutiyet hareketinin beklenen etkiyi verememesi ve Balkan savaşları ve Arap coğrafyasındaki karışıklıklar ile birlikte Osmanlı Devleti'nin uçurumun kenarına gelmesi İslam birliği düşüncesinin zayıflamasına sebep olmuştur. 1917 yılında Rus ihtilalinin cereyan etmesi Türkçü ve Turancı idealleri Türk coğrafyalarında yeniden harekete geçirmiştir. Bu yıllardaki Azerbaycan edebiyatı, Türkiye merkezli Türkçülük hareketinin; Türkiye, İran ve diğer İslam ülkelerinin tesiri ile İslamcılığın; Rusya dolayısı ile siyasî, çağdaş, ve içtimai olguların; kısaca üç büyük temayülün tesiri altındadır. Fakat bunların hepsinin dışında Azerbaycan edebiyatının çağdaşlaşmasında derin etkileri olan bir edebî ekol mevcuttur. Bu edebî ekole mensup olanlar, Azerbaycan'ın o günkü durumuna göre bütün bu eğilimlerin bir sentezini yaparak *Molla Nasreddin* dergisi etrafında toplanmışlardır. Derginin etrafında toplananlardan biri de Mirza Elekber Sabir'dir (Akpınar, 1994, s. 69-71). Kısa bir süre sonra Mirza Elekber Sabir, yenilikçi akımın en etkili organı olan *Molla Nasreddin* dergisi ile özdeşleşmiştir (Sabir, 2007, s. 15). Türk Dünyası'nda *Molla Nasreddinciler* diye anılan Celil Memmedguluzâde, Mirza Elekber Sabir gibi birçok edip ve şair, gönül sözlerini fıkralaştırarak Nasreddin Hoca'nın ağzından söylemiş ve yazmışlardır (Kafkasyalı, 2002, C. 2, s. 152-153).

Güney Azerbaycan şiirinde önemli kollardan biri de *satira* denilen şiir geleneğidir. Mizah edebiyatı, Mirza Elekber Sabir ve M. Ali Mö'cüz'ün bütün Kafkasya'da etkili olan satira geleneğine dayanır. Yoğun bir baskı ve sansür altında yaşayan Güneyli şairler açıktan söyleyemediklerini mizah yoluyla ifade eder (Okumuş, 2007, s. 1158). İran Türk Edebiyatı'nda Mirza Elekber Sabir ve Mirza Ali Mö'cüz'den beri devam eden mizah, yergi (satira) edebiyatı geleneği bu dönemde de diriliğini korumuştur. Sözlü geleneğe çok yaygın olan mizah ve yergi edebiyatı, yazılı edebiyatta da yerini genişletmeye çalışmıştır. Yıllardan beri çalkantılar içerisinde bulunan, zaman zaman temel taşları yerinden oynatılan, zaman zaman yönü tersine çevrilerek ağır aksakları öne geçirilen bu toplumda elbette ki yergi, mizah, hiciv edebiyatı gelişecektir (Kafkasyalı, 2002, C. 4, s. 31).

Ortadoğu modernleşmesinin tipik öncülerinden biri olan Sabir, medrese mollaları ile şiirlerinde kavga etmiştir. Bunun yanında Rus hayatını batıllık zanneden zümrelerle çatışmıştır. Kafkas'a giren feodal düzenle ihtilaf hâlinde olmuş ve öte taraftan milli hayatın folklorik özelliklerini kimse onun kadar muhafaza edip kullanamamıştır. O, sıradan Azerbaycanlılardaki renkli mizahi ifadeyi en yüksek

seviyede temsil etmiştir. Çoğunluğu satir tarzında olan şiirleri dinsel bağnazlığa ve her türlü gericiliğe karşı birer özgürlük anıtıdır. Şair, zamanın özgürlükçü hareketi olan meşrutiyeti överken mutlakiyeti yergi ateşine tutmuştur. Bu sayede özgürlük hareketine ivme kazandırmıştır (Sabir, 2007, s. 15-17). Sabir'in şiirlerinde bir tarafta vicdanlı, samimi ve inananları aydınlatmaya çalışan din düşünürleri, diğer yanda ise daha kalabalık olan, ilimden yoksun, körü körüne geleneğe bağlı, dini kendi çıkarları için kisve olarak kullanan din tacirleri ve hacılar yer almaktadır. Şair, dini kendi çıkarlarına alet eden din adamlarını eleştirirken aslında İslam dininin bilimle zıtlasma ve çatışma içerisine girmediğini, bu algının cahil mollalar yüzünden ortaya çıktığını savunur. İlimden, gelişimden habersiz olan bu mollalar, yeni olan her şeye karşı oldukları gibi toplumun sorunlarını dile getiren ve halkı aydınlatmaya çalışan gazetelere karşı da olumsuz bir yaklaşım içinde olmuşlardır (Khalilova, 2019, s. 274). Bu noktada Qorxuram şiirinde; nüktedan ve dünyaya aldırış etmeyen bir karakter olarak karşımıza çıkan Sabir, hayatı boyunca karşılaştığı zorlukları çelişik ifadelerle terennüm ettirmiş ve bu sayede kaotik bir algıdan düzenli bir ifade tarzına geçişteki uyumsuzlukları kullanarak sosyal olaylarla alay etmeyi başarabilmiştir. Tezatlıkları art arda sıralayarak yapıtın muhtevasını güçlü bir mizahi karaktere büründüren Mirza Elekber Sabir'in Qorxuram adlı şiirini hem Azerbaycan Türkçesi hem de Türkiye Türkçesi ile şu şekilde verelim:

QORXURAM

Payi-piyade düşürem çöllere,
Xari-mügilan görürem, qorxmuram.
Seyr edirem berrü biyabanları,
Quli-biyaban görürem, qorxmuram.
Gah oluram behrde zövreqnişin,
Dalgalı tufan görürem, qorxmuram.
Geh çıkıram sahile, her yanda min
Vehşiyi-gürnan görürem, qorxmuram.
Gah şefeq tek düşürem dağlara,
Yangılı vulkan görürem, qorxmuram.
Geh enirem saye tek ormanlara,
Yırtıcı heyvan görürem, qorxmuram.
Üz qoyuram gah neyistanlara,
Bir sürü aslan görürem, qorxmuram.
Meqberlikde edirem geh mekan,
Qebrde xortdan görürem, qorxmuram.
Menzil olur geh mene viraneler,
Cin görürem, can görürem, qorxmuram.
Bu küreyi-erzde men, müxteser,
Müxtelif elvan görürem, qorxmuram.

KORKURAM

Yayan yapıldak düşürem yollara,
Çakır dikenler görürem korkmuram.
Seyredirem ıssız biyabanları,
Vahşi hayvanlar görürem korkmuram,
Kâh oluram denizlerde kayıqçı,
Dalgalı tufan görürem korkmuram.
Kâh çıkıram sahile, her yanda
Kalaba vahşiler görürem korkmuram.
Kâh sabaha dek vururam dağlara,
Yangınlı balkan görürem korkmuram.
Kâh inirem gölgeli ormanlara,
Yırtıcı hayvan görürem korkmuram.
Bazen yönelip savanlara,
Bir sürü aslan görürem korkmuram.
Mezarlıklarda tuturam kâh mekân,
Orada hortlak görürem korkmuram.
Menzil olur kâh bana viraneler,
Cin görürem, can görürem korkmuram.
Bu küre-i arzda ben, muhtasar,
Muhtelif elvan görürem korkmuram.

Xarici mülkünde de hetta gezib
 Çox tühaf insan görürem, qorxmuram.
 Leyk, bu qorxmazlıq ile, doğrusu,
 Ay dadaş, vallahi, billahi, tallahi,
 Harda müselman görürem, qorxuram!
 Bisebeb qorxmayıram, vechi var:
 Neyleyim axır, bu yox olmuşların
 Fikrini qan-qan görürem, qorxuram,
 Qorxuram, qorxuram, qorxuram!
 (Sabir, 2004, s. 125-126)

Yurt dışında da hatta gezip
 Çok tuhaf insan görürem korkmuram.
 Fakat bu korkmazlıkla doğrusu
 Ay dadaş vallahi, billahi, tallahi,
 Nerde Müselman görürem korkuram!
 Sebepsiz korkmuram, özrü var,
 Neyleyim yahu, bu yok olmuşların
 Fikrini kan görürem, korkuram,
 Korkuram, korkuram, korkuram!
 (Sabir, 2006: s. 97-98)

Cemiyetteki eksiklikleri gidermek adına teşekkül eden mizah (Azərbaycan Ədəbiyyatı Tarixi, 2004, s. 703), uygulandığı toplum için bir sosyal denetim mekanizmasıdır. Mizah, konu edinilen kişinin itibarını, statüsünü ve saygınlığını azaltan tahrip edici bir eylemdir (Öğüt Eker, 2019, s. 11). Bu minvalde Sabir, şiirlerinde mizahi öğelerden yararlanarak topluma zarar veren molla tiplerini eleştirir ve söz konusu tipleri toplumsal bir cezaya maruz bırakır. Çünkü Sabir, emperyalist güçlerin Müslüman ülkeler üzerindeki kötü emellerini çok ucuza satın aldıkları mollalar vasıtasıyla gerçekleştirdiklerini bilmektedir. Eğitimsiz, yobaz, geniş ufka, derin bilgiye, yüksek milli gayrete sahip olmayan mollaların da bu maksatlara alet olduğunu iyi bildiği için yüzyıllardan beridir halkı ilimden, teknikten, fenden, alıkoyan bu insanları zaman zaman kıyasıya tenkit etmiştir. Bu bakımdan şairin iyi bir örnek teşkil eden Qorxuram adlı şiirinde İslam âlemini temsilen tanımlanan mevcut Müslüman tipi, muhayyileyi zorlayan bir nitelik arz etmektedir (Khalilova, 2019, s. 271-272). Sabir, yanlışlıklara boğulmuş bir toplumda fark edilmeyen gerçeklere yönelerek eğitimsiz, tutucu mollalara karşı alaylı bir tavır takınır ve bu tipleri uyumsuzluklarla örülü söz öbekleri vasıtasıyla eleştirir. Dizeler mollalara karşı eleştirileri barındırırken öte yandan Sabir'in çocukken yaşadığı bir olayı akıllara getirir. Buna göre yedi yaşında *Mahalle Mollahanesi* diye tabir edilen mahalle medresesinde eğitime başlayan Sabir, dinî bilgilerin yanı sıra *Sadi'nin Bostan ve Gülistan'ı* gibi klasik eserleri de okumaya başlar. Sadece *Kur'an-ı Kerim* okumaktan ibaret olan, yazı yazmanın ve başka şeyler okumanın yasak olduğu medresede canı çok sıkılır. Bir gün yazı yazdığı için molladan dayak bile yer (Khalilova, 2019, s. 16). Bu bağlamda Sabir'in söz konusu şiirde kullandığı mizahi öğeler, sosyal yaşantısında karşılaştığı olayın bir yansımasıdır. Şiirde abartı, hiciv, tezat ve ironi gibi unsurları kullanarak alaycı bir ifade yolunu seçen Sabir, böylelikle yaşantısında yer alan zorlamaları eleştirme olanağına da erişmiştir. Yaşanan olumsuzluklar karşısında mukavemet işlevi üstlenen toplumsal eleştirinin dönemin sosyo-kültürel yapısı içerisinde bir protesto eylemi olarak nitelendirilmesi mümkündür (Demirtaş, 2019, s. 272). Beklenen ile gerçekte olan durum arasında uyumsuz bir bağ yaratarak mizahi üslubun oluşmasını sağlayan Mirza Elekber Sabir'in yaşadığı çağa ve içinde bulunduğu toplumsal bağlama uygun olarak şiirlerini terennüm ettirdiğini söylemek mümkündür. Herhangi bir şeyin mizahla ilişkisinin bulunmaması, o şeyin, insanla ilgisinin bulunmaması anlamına gelir (Öğüt Eker, 2009, s. 169). Nitekim yaşam ile gülmece arasında sıkı bir bağıntı vardır. Bu bağıntının

simgesi de insandır. İnsanlar sıkıntılarını, üzüntülerini, yergilerini, mutluluklarını zaman zaman gülmece yolu ile başkalarına iletirler. Bu durumda gülmece, insan duygularının bir boşalım kanalıdır (Özünlü, 1999, s. 37). Buradan hareketle Sabir, toplumsal aksaklıklara mizahi bir edayla yaklaşmış ve içinde bulunduğu çağa uygun olarak yeniliğe kapalı ve toplumun gelişmesini engelleyen insanları, tezat ifadeler aracılığıyla alaycı bir tavır takınarak ince bir şekilde eleştirmiştir.

Uyumsuzluk kuramına göre herhangi bir metinde dinleyici ya da okuyucuda olayların nasıl sona ereceğine ilişkin bir beklenti bulunur. Olaylar beklenilenin dışında geliştiği zaman insanlar bir çeşit şok yaşarlar. Umulanın tersi bulunduğu o sonuç, insanların gülmesine neden olur (Özünlü, 1999, s. 21). Sözü, ilerisinin ne olacağını sezdirmeden sürdürdükten sonra beklenmedik bir sonuçla bitirmek anlamına gelen *terdit* sanatından (Dilçin, 2009, s. 460) da ustaca faydalanan şair; vahşi hayvanlar, dalgalı tufanlar, yırtıcı hayvanlar, aslanlar yahut hortlak, cin ve yurt dışında çok tuhaf insanlar görüp korkmadığını ancak nerede Müslüman görse korktuğunu ifade eder. Gerçeklikle örtüşmeyen bu uyumsuzluklar, dinleyiciye bir yandan şok yaşatırken öte yandan dinleyicinin gülmesine yol açar. Ayrıca uyumsuzluk teorisi, kişinin beklemediği uyumsuz bir sonuçla karşılaşması; ancak bu uyumsuz sonucun başka bir mantık düzeyinde uyumlu olması veya kişinin karşılaştığı durumların belirli kalıplara aykırı olması sonucu güldüğünü varsayar (Bayraktar, 2010, s. 117). Dizeler olaylarla örtüşmeyen bir sonla sonuçlansa da esasen Sabir'in bilinçdışında belirli bir uyuma sahiptir. Çünkü Sabir'in yazdığı satirik şiirler ona dosttan ziyade düşman kazandırır. Hatta bir gün tutucu hemşehrilerinden birisi, Molla Nasreddin mecmuasındaki bir şiirinden ötürü onu öldürmeye kalkar (Khalilova, 2019, s. 18). Sabir'in bu yaşanmışlıkları göz önüne alındığında *uyumsuzluğun uyumu* ortaya çıkar. Nitekim sosyal hayatta kendini sıklıkla gösteren mizah; kimi zaman insanların sosyalleşerek hoşça vakit geçirmesini sağlarken kimi zaman da rahatsız edici sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir (Topcu, 2019, s. 64). Ayrıca sanatçının *Harda müslüman görürem, gorhuram* dizesini okuyan veya duyan bazı kimseler, onun İslam'dan uzak, hatta din düşmanı birisi olduğu kanaatine varabilir. Oysaki Hophopname'deki şiirleri değerlendirildiği zaman Sabir'in samimi bir Müslüman olduğunu anlamak pek de zor olmaz. O, İslam ile bir derdinin olmayışını, kendinin de Müslüman oluşunu *A Şirvanlılar!* redifli şiirinde açık olarak belirtmektedir (Khalilova, 2019, s. 272-273).

SONUÇ

Hayatın hemen hemen her alanında görülen mizah, edebiyatın muhtevasında da geniş bir yer tutmuştur. Mizah kuramlarının çerçevesi göz önüne alındığında Mirza Elekber Sabir'in de bu cihette şiirlerinin bulunduğu görülür. Şair, tezatlıkları art arda sıralayarak *Qorxuram* adlı şiirin muhtevasını güçlü bir mizahi karaktere büründürmüştür. Sabir'in mizahını ortaya çıkaran ifadelerin temelinde dini kendi çıkarları adına kullanan ve din adı altında toplumu yobazlaştıran kişileri yermek vardır. Söz konusu şiirde karşımıza çıkan birbirinden uyumsuz kavramlar ve ifadeler, okuyucunun tebessüm etmesini sağlarken öte yandan da şair, bu kavramlar arasında bir bağ kurarak uyumsuz davranışların tenakuzu ile dinleyicide mizahi etkinin oluşmasını sağlamıştır. *Terdit* sanatından ustaca faydalanan ne olacağını sezdirmeden şiiri kurgulayan Mirza Elekber Sabir, söz konusu şiiri okuyucunun

beklemediği bir şekilde alışılmışın dışında sonlandırmıştır. Böylece Sabir, ilgili şiirde kalıp davranışları tekrarlamamak adına uyumsuzluğun en güzel örneğini ortaya koymuştur.

EXTENDED ABSTRACT

Humor is a phenomenon that deals with what people laugh at and seeks an answer to this question since Antiquity. Thinkers such as Thomas Hobbes, Immanuel Kant, John Morreall, Arthur Schopenhauer, especially Platon, Aristotle, and Cicero, approached the phenomenon of humor from different angles and put forward various theories by expressing their opinions on the factors that cause laughter. These theories are generally grouped into three groups as relaxation, superiority, and dissonance. Humorous products aiming to make people laugh are the products embodied by the effect of both social and personal events. Society, which has been directly or indirectly exposed to many changes and has crossed the floors of a new cultural stage each time, has formed its humorous style in various narrative types according to the current conditions and psychological factors. Humor, which presents various functions such as laughter, sarcasm, irony, and satire, is a form of social life reflected in literary products. In this context, Mirza Elekber Sabir, one of the representatives of 20th century Azerbaijani Turkish literature, is among the pioneers of modern Azerbaijani poetry and satirical tradition. Mirza Elekber Sabir used social criticism in his poems to help society get rid of stereotypes and blended them with humor accompanied by inconsistencies. In this respect, Sabir's poem Qorhürüm, which is well-known and resonant both in Azerbaijan and other Turkish geographies, has been applied in the context of the theory of dissonance, and how this theory is reflected in the related poem has been the subject of analysis. The dissonance theory, one of the most common humor theories, is essentially a combination of two opposite ideas. The most important aspect that constitutes the infrastructure of this theory is the juxtaposition of phrases that do not fit certain patterns and this situation causes laughter in the audience. Mirza Elekber Sabir brought together the elements of discord in his poem Qorxuram, which we discussed, and brought into being one of the best examples of humorous theory on the poetic plane. Sabir, who sees the mullahs like the people who keep the benefits of civilization and the necessities of the age away from society, criticizes these mullahs based on his own experiences in the poem in question. In other words, the inconsistencies encountered in the content of the poem are knitted with the inconsistencies in the poet's life. In his poem, Qorxuram; Sabir, who comes across as a humorous and indifferent character to the world, sang the difficulties he faced throughout his life with contradictory expressions, and thus, he was able to make fun of social events by using the inconsistencies in the transition from a chaotic perception to a regular expression style. Arranging the contrasts one after the other, Sabir covered the social problems in a satirical style by putting the content of the work into a strong humorous character. The basis of the expressions that reveal Sabir's humor is to criticize people who use religion for their own interests and make society bigoted under the name of religion. While the incompatible concepts and expressions in the poem in question make the reader smile, on the other hand, the poet has established a link between these concepts and created a humorous effect in the audience with the conflict of incompatible behaviors.

KAYNAKÇA

- Akpınar, Y. (1994). *Azeri edebiyatı araştırmaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Akpınar, Y. (2008). Sâbir, Mirza Alekber. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 35, s. 345-346). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aristoteles (1995). *Retorik* (M. H. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Qasımlı, Muhammer & Abbaslı İsrail vd. (Ed.) *Azərbaycan Ədəbiyyatı tarixi* (C. 1). Bakı: Elm.
- Bayraktar, Z. (2010). *Mizah teorileri ve mizah teorilerine göre Nasreddin Hoca fıkralarının tahlili* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.
- Bergson, H. (1996). *Gülme-komiğin anlamı üstüne deneme-*. (Y. Avunç, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Caferoğlu, A. & Akpınar, Y. (1992). *Âzerbaycan Türkleri edebiyatı, Türk Dünyası El Kitabı* 3 içinde (s. 597-614). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Caferoğlu, A. (1991). *Azerbaycan edebiyatı*. Halil Açıkgöz (Ed.), *Türk Dünyası Edebiyatı* 1 içinde (s. 140-224). Ankara: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Canpolat, M. & Şişmanoğlu Ş. (2002). Fıkra, gülmece kuramları ve anlatım ortamı. *Millî Folklor*, 7, 31-35. Erişim Adresi: <http://repository.bilkent.edu.tr/handle/11693/24596>.
- Cicero (1948). *De Oratore 1* (E. W. Sutton, Trans.). London: Harward Universty Press.
- Critchley, S. (2020). *Mizah üzerine* (S. Sam Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Daşdemir, C. (2019). Uyumsuzluk teorisi bağlamında Yusufelili Âşık Huzûri'nin "Tezatlar Destanı" üzerine bir tahlil denemesi. Emine Gürsoy Naskali (Ed.), *Alay Kitabı* içinde (s. 141-152). İstanbul: Kitabevi.
- Demirtaş, S. (2019). Hayatı "alay"a alan bir fıkra tipi: Bekri Mustafa fıkralarında toplumsal eleştiri. Emine Gürsoy Naskali (Ed.), *Alay Kitabı* içinde (s. 257- 274). İstanbul: Kitabevi.
- Dilçin, C. (2009). *Örneklerle Türk şiir bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Feinberg, L. (2004). Mizahın sırrı (A. Çelik & F. G. Ö. Koçsoy, Çev.). *Millî Folklor*, 62, 105-113. Erişim Adresi: <https://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=62&Sayfa=102>.
- Freud, S. (2016). *Espriler ve bilinçdışı ile ilişkileri* (E. Kapkın, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Hobbes, T. (1914). *Leviathan*. Letchworth: The Aldine Press.
- Kafkasyalı, A. (2002). *İran Türk edebiyatı antolojisi* (C. 2-4). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi.
- Kant, I. (1987). *Critique of judgement* (W. S. Pluhar, Trans.). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kaya, D. (2020). *Türk dünyası ansiklopedik Türk halk edebiyatı kavramları ve terimleri sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Khalilova, G. (2019). *Mehmet Akif Ersoy ve Mirze Elekber Sabir arasında bir karşılaştırma* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koestler, A. (1997). *Mizah yaratma eylemi* (S. Kabakçıoğlu, Ö. Kabakçıoğlu Çev.). İstanbul: İris Yayıncılık.

- Köprülü, M. F. (2016). *Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Monro, D. H. (1963). *Argument of laughter*. Indiana: Notre Dame Press.
- Morreall, J. (1997). *Gülmeyi ciddiye almak* (K. Aysevener & Ş. Soyer, Çev.). İstanbul: İris Yayıncılık.
- Morreall, J. (2006). Gülmede yeni bir teori (M. Ekici Çev). M. Ö. Oğuz & M. Ekici vd. (Ed.), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1* içinde (s. 259-275). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Okumuş, S. (2007). Modern Güney Azerbaycan edebiyatı, 38. *Uluslararası Asya ve Afrika Çalışmaları Kongresi (İCANAS)* içinde (s. 1141-1171), Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Yüksek Kurumu.
- Öğüt Eker, G. (2009). *İnsan kültür mizah-eğlence endüstrisinde tüketim nesnesi olarak mizah*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Öğüt Eker, G. (2019). Sosyal normların cezalandırma yaptırımını boyutunda "sosyal ceza olarak gülme ve alay". Emine Gürsoy Naskali (Ed.), *Alay Kitabı* içinde (s. 5-2). İstanbul: Kitabevi.
- Özünü, Ü. (1999). *Gülmecenin dilleri*. Ankara: Doruk Yayınları.
- Sabir, M. E. (2004). *Hophopname 1*. Bakı: Şerk-Gerb.
- Sabir, M. E. (2006). *Hophopname-seçmeler-* (İsa Öztürk Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sanders, B. (2001). *Kahkahanın zaferi-yıkıcı tarih olarak gülme-*. (Kemal Atakay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Schopenhauer, A. (1909). *The world as will and idea 1* (R. B. Haldane, J. Kemp, Trans.), London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co.
- Sevindik, A. (2021). *Türk mizah ekolojisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Smadja, E. (2013). *Gülmek* (S. N. Arım, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Sully, J. (1902). *An essay on laughter-its forms, its causes, its development, and its value*. Londra: Longmans, Green And Co.
- Şentürk, R. (2016). *Gülme teorileri*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (2019). *Türkçe sözlük*. Ankara: Yazar.
- Topcu, A. (2019). Âşık edebiyatı atışma geleneğinde alay etme olgusu. Emine Gürsoy Naskali (Ed.), *Alay Kitabı* içinde (s. 61-75). İstanbul: Kitabevi.
- Türkmen, F. (2000). Osmanlı döneminde Türk mizahı. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 4(2), 1-10. Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/egetdid/issue/34414/380113>.
- Yılmaz, H. (2012). Mirza Ali Ekber Sâbir. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 12(1), 361-386. Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/en/pub/egetdid/issue/34447/380584>.

TÜRK SANATINDA “TANRI” VE “CENNET” DAMGALARININ BERABER KULLANIMI ÜZERİNE ABOUT USE WITH THE TAMGAS OF “GOD” AND “PARADISE” IN TURKISH ART

Yunus ASLAN*
Remzi DURAN**

Öz

İnanış noktasında, Tanrı ve Cennet gibi kavramlardan her biri genellikle semavi dinlere inanan kişilerin karşılaştığı öncelikli kutsal kavramlardır. Bu iki kavramın sanata yansımaları, soyut birer kavram oldukları için, semboller yoluyla olmak durumundadır. Türk sanatında yer alan sembolik işaretlerin kullanımı, damga vurma geleneği ile doğrudan bağlantılıdır. Damga, Türk devletlerinin ve halklarının kendi benliklerini yansıttığı simgeler olarak, hemen her türlü malzemede kullanılmıştır. Türk sanatında karşılaşmış olduğumuz Tanrı ve Cennet damgalarının beraber kullanımı, Orta Asya’dan ve İran bölgesinden Anadolu’ya kadar, yoğunlukla mimari gelenek yoluyla taşınmıştır. Çalışmamızda örneklerle izlerini takip ettiğimiz bu kutsal geleneğin taş, alçı, tuğla, kerpiç, çini gibi pek çok malzemede, ince bir işçilikle uygulandığını görmekteyiz.

Anahtar Kelimeler

Tanrı, Cennet, Damga,
Türk Sanatı, Sembol

Keywords

God, Heaven, Stamp (Tamga),
Turkish Art, Symbol

Birer sanat eseri olarak üretilmiş bu damgaların beraber kullanımı, Cennet ve Tanrı kavramlarının, insan zihnindeki anlamlarının benzerlik göstermesi ile yakından ilgilidir. Bu çalışmada, Türk damgalarından kutsallık ifade eden Tanrı ve Cennet damgalarının beraber kullanımı, anlam noktasında irdelenmiş ve sorgulanmıştır.

*Doktora Öğrencisi, Selçuk
Üniversitesi, Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Sanat Tarihi ABD
yunusaslan1881@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7087-338X
Konya/TÜRKİYE

** Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Sanat Tarihi Bölümü
duranremzi@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7374-6116
Konya/TÜRKİYE

Abstract

At the point of belief, each of the concepts such as God and Heaven are generally one of the primary sacred concepts that people who believe in monotheistic religions encounter. The reflections of these two concepts on art since they are abstract concepts must be through symbols. The use of symbolic signs in Turkish art is directly related to the stamping tradition. The stamp has been used in almost all kinds of materials as symbols reflecting the Turkish states and peoples' identities. The joint use of the stamps of God and Heaven which we have encountered in Turkish art has been carried extensively through architectural tradition from Central Asia and Iran to Anatolia. In our work we see that this sacred tradition whose traces we follow with examples is applied with fine craftsmanship on many materials such as stone, plaster, brick, adobe, and tile.

The use of these stamps produced as works of art is closely related to the similarity between the concepts of Heaven and God in the human mind. In this study, the use of God and Heaven stamps which express holiness from Turkish stamps was examined and questioned in terms of meaning.

Gönderim Tarihi: 28/10/2021

Kabul Tarihi: 18/01/2022

GİRİŞ

Sembol, herhangi bir fikrin veya soyut kavramın anlamlandırılması noktasında, o düşünceyi ya da kavramı somut hale getirerek¹ temsil eden işaretlere denilmektedir. Farklı anlamlara gelen bu işaretlerin kullanımı ise sembolizm veya simgecilik olarak adlandırılmaktadır. Semboller farklı biçimleri kullanarak, bir nevi anlamlar arasında vasıta görevi görmektedir. Sembol ve simgeler, birbirinden ayrı olan unsurları, anlam bakımından bir merkezde toplayıcı güce sahiptir. Simgeler aracılığıyla insanlar arasında bilinç ve bilinçaltı aracılığıyla belli noktalarda görsel ve zihinsel köprüler-bağlantılar kurulmaktadır.

Semboller, toplumsal olarak da önemli rollere sahiptir. Ortak bir sembol, farklı bakış açılarına sahip kişiler arasında, dilin yardımına başvurmaksızın, toplumsal ve kültürel iletişimi sağlamaktadır. Aynı sembol karşısında heyecan duyan bu kişiler, birbirlerine kaçınılmaz olarak yakınlık duymaktadır. Kişisel bilinç ve toplum bilincine hitap eden sembol ise aradaki birleştirici unsurdur. Sembol ne kadar eskiyse, toplumun bilinçaltının derinliklerine de o oranda yerleşmiş demektir (Atabek, 1977, s. 53). Toplumun oluşturan fertlerin bir arada yaşaması ne kadar gerekli ise, o toplumun sembollerinin de sürekliliği sağlanarak yaşatılmaları gerekmektedir.

Süsleyici unsurlar, Fransızca'da "motif", Arapça'da "tezyinat" (Doğanay, 2012, s. 79), Türkçede ise "nakış, bezeme-süsleme" gibi terimlerle ifade edilmektedir. Bu terimler, sanat tarihi literatüründe sık sık kullanılan kelimelerden bazılarıdır. Bahsi geçen kelimeler, anlam bakımından herhangi bir yüzeyde yer alan, süsleyici unsurların oluşturduğu kompozisyonları veya bu unsurlardan her birini işaret etmektedir. Birer süsleme ögesi olan motif ve kompozisyonun tanımı Selçuk Mülayim tarafından: "*Biçim yapısındaki çağrışımlarla kendi semboliğini, üstünde yer aldığı nesneye eklemek, ona manevi derinlik ve öz kazandırmak, bir başka deyimle o eşyayı kimlikli kılmak*" (Mülayim, 2015, s. 269) şeklinde yapılmaktadır. Bu tanımdan hareketle, genel olarak süsleme biçiminde adlandırılan öğelerin esasında, içeriğinde anlam taşıyan sembollere de sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim sembolik dili okuyabilmek önemlidir. Bunun için ortaya çıkmış olan ögenin ait olduğu kültürel çevrenin mit, destan ve hikâyelerini bilmek gerekir. Bu bağlamda, bir yüzeyin yalnızca anlamsız süslerle donatılması olarak tanımlanan süsleme tanımının, tam olarak içeriği yansıtmadığı ortaya çıkmaktadır.

Nitekim anlam bakımından benzer olan "sembol" ve "süsleme" gibi tanımlayıcı terimler, çeşitli alanlarda kullanılmaktadır. Uygulama alanı bakımından süslemeler genellikle mimari, geleneksel sanatlar, kitaplar gibi alanlara uygulanırken, semboller ise aidiyet amacı ile maddi mülk eşyalarına, hayvanlara, bayraklara ve dini kutsallık ifade eden alanlara uygulanmaktadır. İki terimin anlam benzerliğine göre, bu alanların ortak noktada kesiştiği de görülebilmektedir. Esasen damga, sembol ve süslemelerin her biri temelde birer kültürel ve mitolojik arka plana sahiptir. Belli bir kültürün izlerini barındıran bu soyut işaret unsurları, bir eserin veya yapının hangi topluma mensup olduğuyula ilgili bilgiler vermesinin yanı sıra; aynı zamanda o kültürün inanışlarıyla da ilgili ipuçları vermektedirler.

¹ Sembol-Simge tanımı: Erişim: <https://sozluk.gov.tr/> Erişim Tarihi: 05.03.2021.

Türk sanatında yer alan sembolik işaretlerin kullanımı, damga vurma geleneği ile doğrudan bağlantılıdır. Damga, Türk devletlerinin ve halklarının kendi benliklerini yansıttığı simgeler olarak, hemen her türlü malzemede kullanılmıştır. Başlangıçta taşlar üzerinde, günlük kullanım eşyalarında ve hayvanlarda uygulanan bu damgalar, zamanla, küçük-büyük mimari yapılara taş, çini, ahşap gibi malzemelerle işlenen süslemelerde de bir gelenek halinde kullanılmıştır.

Daha önce ayrı ayrı iki çalışmada (Aslan & Duran, 2020, s. 1378-1398; Aslan & Duran, 2021, s. 383-405) üzerinde durmuş olduğumuz bu üst (ortak) damgaların beraber kullanımı, anlam noktasında önem arz etmektedir. Bu çalışmada, iki üst damganın da anlam içeriklerinden yola çıkılarak yapılar üzerindeki beraber kullanımın amaç ve anlamı araştırılmıştır. Bu anlamda yapılan araştırmada, “Tanrı ve Cennet damgalarının beraber kullanımı Türk sanatı açısından bir anlam ihtiva etmekte midir?” sorusuna cevap aranmaktadır.

Araştırmada yöntem olarak örnekler, tümevarım yoluyla incelenmiş ve birbirleriyle bağlantılı benzerlikler karşılaştırılmıştır. İncelenen örnekler, bazı istisnalar haricinde kronolojik olarak sıralanmıştır. Bu bağlamda simgelerin kültürel, mitolojik, dinsel ve sosyolojik kaynaklarından da hareketle bağlantılar kurularak, damgaların anlamları ve kullanım amaçları sorgulanmıştır.

TANRI VE CENNET DAMGALARININ ANLAM KÖKENLERİ

Tanım olarak mülkiyet, aidiyet (kültürel kimlik), bağımsızlık unsuru, boy-soy birliği (biz düşüncesi), inanç kimliği ve kutsallık ifadesi olarak kullanılan işaret veya semboller (Duran, 2017; Duran & Aslan, 2019, s. 109; Aslan & Duran, 2020, s. 1380) “damga-tamga” olarak ifade edilmektedir. Damgalar, birer mensubiyet işareti (boy damgası) olarak kullanılmalarının yanı sıra kutsallık ve inanç sembolü (üst-ortak damga) olarak da kullanılmaktadır. Üst-ortak damgalar, Türk boy ve toplulukları tarafından yaygın biçimde kullanılan, bilinen ve saygı duyulan kutsal işaretlerdir. Türklerin, Kök Tengri inancının temel sembolü olan, Tanrıyı ve onun kutsallığını temsil eden “Tanrı” damgası ve genellikle sekiz (8) sayısı ile bağlantılı olarak anılan “Cennet” damgası (Şekil 1), bahsi geçen üst damgalara² örnektir.




Kur’an-ı Kerim’de geçen “Yeryüzünün her tarafı (doğu da batı da) Allah’ındır. Nereye dönerseniz dönün ona yönelmiş olursunuz (Allah’ın yüzü oradadır). Allah Vâsi (gözeten)’dir; bilgisi, lutfu ve rahmeti çok geniştir, kullarına kolaylık gösterir, Alim’dir; nerede olursa olsun kendine yöneleni bilir.” (Kuran-ı Kerim 2: 115) ayeti ile bağlantılı olarak, Tanrı dört bir yanda (dört tarafta) olan ve her şeye hâkim olandır. Dört yöne işaret eden Tanrı damgası bu ayet üzere yorumlanarak anlam bulmaktadır.

Tanrı damgası, “Oz, Oğ, Og ve Ok” gibi kelimelerle de ifade edilen ve Tanrıya ulaşmayı temsil eden bir kutsal damgadır. Tanrı damgası şekil itibari ile farklı alt



² Bunların yanı sıra Ok-Yay damgası da tarafımızca boylar tarafından yaygın kullanılan, ortak-üst damga kategorisinde değerlendirilmektedir (Aslan & Duran, 2020, s. 1380; Duran & Aslan, 2019, s. 115).

biçimleri olmakla beraber, merkezi bir noktadan dört yöne ilerleyen şeritlerden “ ”



” meydana gelmektedir. Bu şeritler bazen aynı yönlerde kırılmalar yapmakta ve damga, çark benzeri bir şekilde de “   ” karşımıza çıkmaktadır. Kutsallık-aşkınlık ifade eden daire simgesi ile beraber de sunulan (Aslan, 2021, s. 1205-1206) damganın kullanımı, yalnızca ilk ortaya çıktığı kendi dönemi ve coğrafyası içerisinde sınırlı kalmamış, çeşitli zaman ve mekânlarda kullanımına devam edilmiştir. Bu bağlamda damga ilerleyen süreçte, sanatın da konusu içerisine dâhil olup, mimari yapı ve taşınabilir sanat eşyalarında motifleşmiş biçimde uygulanmıştır (Ayrıntılı bilgi için bkz: Aslan & Duran, 2020).

Cennet damgası ise Türk ve İslam kültüründe sekiz (8) sayısına verilen anlamlar doğrultusunda ve “sekiz Cennet” ibaresi ile bağlantılı olarak gelişen bir damgadır.

Cennet damgası şekil olarak, sekiz kollu yıldız “ ” veya sekiz köşeli diğer bir biçime “ ” sahip olup, çoğunlukla geometrik kompozisyonlarla beraber uygulanmaktadır. Türk mitolojisi bakımından sekiz “8”, dünyanın köşelerinin, gök katlarının, Tanrı katının, kutsal bir ağacın dal veya gölgesinin temsili olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam inancında ise bu temsil, sekiz Cennet kapısı ile bağlantılı olarak “sekiz Cennet” ibaresine veya müstakil olarak sadece “Cennet” kavramına karşılık gelmektedir (Aslan & Duran, 2021, s. 389-390). Bu bağlamda sekiz köşeli veya sekiz kollu olan Cennet damgası anlam olarak, Tanrısal bir mekân olan Cennet’i temsil etmektedir.

Bu araştırmamız çerçevesinde Tanrı ve Cennet damgaları arasındaki bağlantılar sorgulanacak ve sembolik olarak, bu damgaların Türk sanatında beraber kullanıldığı unsurlar tespit edilecektir. Bu bağlamda öncelikle anlam bakımından Tanrı ve Cennet kavramlarını irdelememiz gerekmektedir.

Tek tanrılı olan göksel dinlerde Tanrı, varlığına inanılmasına rağmen beş temel duyu organıyla algılanamayan ve fiziksel olarak ulaşılamayan, soyut bir kavram olarak “yüce, yüksek ve aşkın” bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Eski Türklerde Tengri-Tanrı kavramını maddi-yazılı kaynaklar olan Bilge Kağan, Kültigin, Tonyukuk, Barlık, Elegeş ve Yenisey yazıtlarında görebilmekteyiz. Türk destanlarında ve Türk mitolojisinde ismi en çok geçen Tanrı adlandırmaları, “Gök Tanrı/Kök Tengri, Kayra Han, Ülgen, Ürüng Ayıg (Ayıg) Toyon” şeklindedir. Tanrı kavramı kelime kökeni olarak, Eski Türk lehçelerinde ve ağızlarında şu isimlendirmelerle geçmektedir: “Yakutça: Tangara”, “Kırgızca: Tengir”, “Kumandice: Tengere/Tegre/Tegri”, “Azerbaycan Türkçesi: Tanrı/Tarı”, “Karaimce: Tangrı/Tanrı”, “Tatarlar: Tegre”, “Hakasça: Tigr”, şeklindedir (Duran, 2016, s. 106). Türk inanç sistemi ve Türk mitolojisindeki Tengri-Tanrı, bütün her şeyin hâkimi olan ve genellikle tek olarak “Gök Tanrı-Kök Tengri” (gökte olduğuna inanılmaktadır) şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Eski Türk düşüncesinde Tanrı “yüce, yüksek, aşkın” bir varlıktır; bu nedenle onun mekânı yüksek (dağlar, gök vb.) yerlerdir (Duran, 2016, s. 107).

Türk mitolojisinde “gök, gökyüzü, gök kubbe”, Tanrı kavramı ile beraber anılan kavramlardır. Bu noktada Tengri kelimesinin eş anlamlı olarak hem Tanrı hem de gökyüzü manasında kullanılması bazı anlam karmaşalarına sebep olmaktadır. Altay ve Kırgız destanlarına ve Kül Tigin Anıtı’na (732) göre, önce gök (Üze Kök Tengri), sonra yer (Asra Yagız Yir) ve en son da insan (Kişi Oğlu) yaratılmaktadır (Ögel, 1995, s. 145). Fakat biliniyor ki yaratıcı olan Tanrı Türkler tarafından, gökyüzü ile beraber her şeyin yaratıcısı olarak görülmekte, yalnızca onun, aşkın bir mekân olan gökte olduğuna inanılmaktadır. Türk destanlarında görülen “Tengri teg Tenri” deyiimi, “göge benzer gök” gibi yanlış çevirilerin yanı sıra W. Thomsen tarafından “göge benzer Tanrı” şeklinde açıklanmaktadır (Ögel, 1995, s. 149). Kelime benzerliği açısından bu örnekte; Tanrının (kavram olarak) göge benzerliği, göğün sonsuzluğu ile eşdeğer tutulmaktadır. Bu bağlamda, Türk ve İslam inancı açısından “sonsuz, ezeli ve ebedi” Tanrı fikri anlam bulmaktadır.

Arapça “gizlemek, örtmek” manasındaki “cenn” kökünden gelmekte olan Cennet, “bitki ve ağaçlarıyla toprağı örten bahçe” anlamına gelmektedir. Batı dillerinde ise Cennet genellikle “paradise” kelimesi ile anılmaktadır. Kelimenin aslı Grekçe “paradeisos” olan, Eski Farsçada “etrafı çevrili yer, ağaçlı bahçe” anlamındaki “pairidaēza” kavramından gelmektedir (Şahin, 1993, s. 374). Yaygın tanım olarak Cennet, dini inanış bakımından, dünyada iyi işler yapmış, imanlı kimselerin yaşamını yitirdikten sonra sonsuz mutluluğa kavuşacakları yerdir³. Öte dünya inancı bağlamında, kişinin iyi işler yapması sonucunda ulaşılacak olan bu mekân, insanlar tarafından soyut olarak algılanmaktadır. Bu kavramın somutlaştırılmasında Cennet kelimesinin tercih edilmesi, insanın dünyada görmüş olduğu bahçe ve doğanın verdiği huzurla, Cennet’i bağdaştırması şeklinde yorumlanabilir.

Cennet, farklı isimlendirmelerle de olsa üç semavi dinde karşılığı olan bir kavramdır. Eski Türk inancında ise Cennet’in zihinsel tasavvuru, “uçma” eylemi ile bağlantılı olarak gelişmektedir. Türkçe bir kelime olan ve “ruh, nefes, can” gibi manalara gelen “tin” kavramının, öldükten sonra bedenden çıkıp uçtuğuna (göge yükseldiğine) inanılmaktaydı. Bu bağlamda Türkler, birisi vefat ettiğinde (daha uğursuz bir tabir olarak görülen) “öldü” demek yerine, “uçtu” demeyi tercih etmekte, Cennet yerine de “uçmak, uçmağ” demektedirler (Gömeç, 2019, s. 91-92). Uçmak kelimesi, ilerleyen süreçte Abdal Musa (14. yy.), Yunus Emre (13-14. yy.) gibi Türk ozan ve şairlerin şiirlerinde de geçmektedir.

“Yedi tamu bize nebahar oldu,

Sekiz uçmak ilindeki köydenüz” Abdal Musa, (Gömeç, 2019, s. 92).

İslami bağlamda Cennet temsilinin kökenine baktığımızda, İslamiyet’te yer alan “sekiz Cennet kapısı” ifadeleri ile karşılaşılacaktır. Bu Cennet kapılarının adları, “Dâri-celal, Dâri-karar, Dâri-selam, Cennetül huld, Cennetül mevâ, Cennetül adn, Cennetül Firdevs, Cennetü naim” (Tarlakazan & Tıngır, 2018, s. 116) şeklinde geçmektedir. Her bir kapının farklı Cennet’leri kastettiği ve dolayısı ile “sekiz Cennet” olduğu düşünülmektedir (Aslan & Duran, 2021, s. 388-389). Yazıcıoğlu Mehmed

³ Türk Dil Kurumu Güncel Sözlüğü: Erişim: <https://sozluk.gov.tr/> Erişim Tarihi: 05.03.2021.

tarafından kaleme alınan Muhammediye (15. yy) adlı eserde de Cennet ve Cehennem tasvirleri ve (isimleriyle beraber) sekiz Cennet ibaresi yer almaktadır. Eserin ilk bölümünde Cennet ve Cehennem, ilk yaratılanlar arasına zikredilmiş ve isimleri şu şekilde verilmiştir: “*Adn Cenneti (ikamet etme, kendisinde sürekli ikamet edilen ve ikamette karar kılınıp sebat edilen mekân), Vesile Cenneti, Firdevs Cenneti, Cennetü'l-Huld (Ebedilik Cenneti), Naîm Cenneti (mutluluklarla dolu Cennet ya da Cennetler), Me'vâ Cenneti (sığınılacak, barınılacak, dönülecek yer), Dâru's-Selâm (huzur-güven yeri, esenlik yurdu), Dâru'l-Karar*” (Harman, 2014, s. 93). Hemen hemen hepsi Kur'an-ı Kerim'de de geçen bu Cennet isimlerinin sayısı sekiz olarak tespit edilmiş ve bu suretle sekiz sayısına Cennet'le alakalı olarak bir anlam ithaf edilmiştir.

TANRI VE CENNET DAMGALARININ BERABER KULLANIMI

Bir önceki bölümde, ayrı ayrı değerlendirdiğimiz Tanrı ve Cennet kavramları, bir “yaratıcı” ve yaratıcının kullarına (iyi işler yapmaları sonucunda ödüllendirmek amacıyla) sunduğu “mekân” şeklinde özetlenebilir. Bu iki kavramın anlam noktasında kaynaşması, insanın (dini inanışları çerçevesinde) zihninde, bu unsurlara ulaşma-kavuşma isteği ile anlam bulmaktadır.

İslamiyet'te Cennet, esasında kişinin Allah'a (yaratıcına) ulaşacağı yer olarak da tasavvur edilmektedir. Kişi, bilinç olarak bu kavramlara kavuşma isteğini, ortak bir anlam noktasında birleştirmektedir. Bu bağlamda, Cennet'in Tanrı'yla; Tanrı'nın da Cennet ile özdeş olduğu düşüncesi ve her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'nın Cennet'i de kapsayıcı olduğu anlaşılmaktadır. Bu fikir üzere düşünsel olarak, Tanrı'nın bulunduğu yerde (çevresinde) Cennet olduğu; Cennet'in her yerinde de Tanrı'nın olduğu düşüncesi, insan zihninde bağlantılı hale getirilmektedir.

Sanatçı, içerisinde kutsallık barındıran bu imgesel bağlantıyı, sanat ve semboller aracılığı ile nesne üzerinde sergilemektedir. Genellikle İslamiyet'in kabulü sonrasında rastlayan, Tanrı ve Cennet damgalarının beraber kullanıldığı, Türk sanat ve mimarisinden örnekler aşağıda sunulacaktır. Çoğunlukla daha önce şeklen tanımlamakla yetinilen, bu sembolik ve sanatsal üretimler, yukarıda açıklamaya çalıştığımız düşünce üzerinden anlam kazanmaktadır.

Tanrı ve Cennet damgaları, farklı yapı ve malzemeler üzerinde karşımıza çıkmaktadır. Tanrı damgası biçimlerinden dört yönü işaret eden (TD4) damga ile beraber Cennet damgasının (yıldız biçimli) beraber kullanımına; Orta Asya coğrafyasında, İran bölgesi ve Anadolu'da rastlanmaktadır.

Özbekistan Ribat-ı Melik Kervansarayı'nın günümüze gelebilen güney taç kapısının en geniş silmesinde yer alan Cennet damgaları sıralanmaktadır. Tuğla örgülü silme içerisinde, Cennet damgalarını dört taraftan saran Tanrı damgalarını görebilmekteyiz. Kompozisyon olarak devamlılık arz eden bu düzenlemede yer alan damga biçimlerinden, Tanrı damgalarının birer kolu eksik olarak görülmekte, fakat silmenin köşe yaptığı alanlarda Tanrı damgaları net olarak görülmektedir (Şekil 3).

Benzer şekilde bu damga kompozisyonu yaygınlık kazanarak çeşitli alan ve yapılarda karşımıza çıkmaktadır. Kırgızistan Özkent Celaleddin Hüseyin Türbesi'nin (Kuzey Türbe), taç kapısında Tanrı ve Cennet damgasının kullanımını görmekteyiz.

Sivri kemer iç yüzeyinde orta kısımda Cennet damgası ve onun iki yanında Tanrı damgaları sıralanmaktadır. Bu defa, damgaları birbirine bağlayan düğümlü ve geçmeli ince şeritlerden oluşan girift bir sistem, düzenlemeye dâhil edilmiştir (Şekil 5).

İran Demavent Kümbeti'nin cephesinde, giriş kapısı üzerinde, büyükçe dört Cennet damgası ve ortada bir Tanrı damgası şeklinde sunulmaktadır (Şekil 7). Damgalar, tuğla örgülü cephede, tuğlaların küçük boşluklar oluşturacak şekilde dizilmesi ile oluşturulan şeritlerden meydana gelmektedir.



Kazakistan Ayşe Bibi Türbesi'nin giriş cephesinde ise silindirik köşe payandaları ve giriş üzerindeki sivri kemerin yukarısındaki alan haricinde, Tanrı ve Cennet damgasının beraber kullanımı, sütunçeler dâhil tüm cepheye hâkim şekilde tekrarlanmaktadır (Şekil 8). Kerpiç ve tuğla malzeme ile inşa edilen yapının damga işlemlerinde, bitkisel süslemelerinde dâhil olduğu, daha ince bir işçilik göze çarpmaktadır.

Anadolu'da ise benzer bir düzenleme, Konya Alaeddin Camisi'nin kuzey cephesinin doğusunda yer alan taç kapısında görülmektedir. Taç kapının, düğümlü sivri kemerli kavsarasının alınlığında yer alan düzenleme, bu defa renkli taş malzeme ile uygulanmıştır. Beyaz ve gri mermerin bir zıtlık oluşturduğu yüzeyde Tanrı damgaları beyaz, Cennet damgaları ise gri renklerde sunulmaktadır (Şekil 9).

Bir sivil yapı olarak Konya Köşkü'nde ise kazılarda ele geçen birkaç alçı parça üzerinde damga işlemlerini görebilmekteyiz (Şekil 6). Silme şeklinde sınırlandırılmış alanda, Cennet damgaları yan yana sıralanmakta; Ribat-ı Melik Kervansarayında olduğu gibi Tanrı damgalarının bir kısmı yarım biçimde verilmiştir (Şekil 3). Ayrıca, Cennet damgalarının merkezine sekiz yapraklı gülbezekler yerleştirilmiştir.

Anadolu Selçuklu başkenti Konya'da yer alan, diğer bir saray yapısı olan Kubad Abad Sarayı'nda da duvar çinilerinde bu düzenlemeye sıkça rastlamaktayız. Yoğunlukla sıraltı tekniğinde üretilmiş olan bu saray çinilerinin duvardaki sıralanışları genellikle, sekiz köşeli yıldız ve haç kolları şeklinde tanımlanmaktadır. Esasında birer damgaya işaret eden bu düzenleme, Tanrı ve Cennet damgalarının yan yana beraber kullanımınıdır (Şekil 11). Çinilerden sekiz köşeli Cennet damgalarına baktığımızda, üzerlerinde bitkisel işlemlerin ve (birçok doğal ve fantastik figürlerin yanı sıra) kuş figürlerinin yer aldığını izleyebilmekteyiz. Ayrıca, Tanrı damgası biçimli çinilerin merkezinde yer alan bitkisel veya geometrik işlemlerin, dört yönü veya dönüşü ifade eden (çark) biçimlerde yapılması ve bu damgaların birinde yer alan sülüs "Allah" yazıları (Şekil 12) özellikle dikkati çekmektedir.

Isparta Atabey Ertokuş Medresesi'nin batısında, medreseden geçit verilmiş olan Ertokuş Türbesi dış duvarlarında çeşitli damga ve yazılar yer almaktadır. Damgalar cephedeki taşların yüzeyine kazıma olarak işlenmiştir. Usta damgası olarak adlandırdığımız bu işaretlerden, türbenin güney cephesinde yer alan bir taş üzerine işlenmiş olan damgalar ve bazı yazılar oldukça dikkat çekicidir. Kesme taş yüzeyine farklı damgalar bulunduğu gibi, iki farklı tipte çizilmiş olan (iki adet) Cennet damgası ve (dört adet) Tanrı damgaları işlenmiştir (Şekil 2). Kareye yakın dikdörtgen biçimli alan içerisinde, üstte iki adet sekiz kollu Cennet damgası ve altta ikisi bitişik, birisi sağ

alt köşede olan “” biçimli Tanrı damgaları yer almaktadır. Yine sağ alt bölümde, dört yöne işaret eden ve Türk sanatında çoğunlukla kazıma olarak görülen “” biçimli Tanrı damgası, bir kolu eksik biçimde uygulanmıştır. Son olarak, sağ altta (Arapça harfli) “Allah” yazısı bulunmaktadır. Ustaların boy damgası olarak kazıma tekniğinde işlenmiş olan bu damgaların, yekpare bir taş yüzeyinde beraber kullanımları; Cennet ve Tanrı damgalarının henüz motifleşmemiş olan, özgün anlamlarını koruyan nadir örneklerindedir.

İran’da kullanılan 14. yy. çinilerinde (Şekil 17) de benzer düzenlemenin uygulandığı görülmektedir. Buradaki örnekler ise Kubad Abad’a benzer olarak, bitkisel çiçeklerle ve kuş figürleri ile beraber sunulmaktadır.

Cennet damgasının her iki biçiminin, kolları (bir yöne) kırılma yapan Tanrı damgası (TD1) ile beraber kullanımı da oldukça yaygındır. Bu örnekler, farklı kompozisyon çeşitleriyle karşımıza çıkmaktadır.

İran İsfahan Cuma (Ulu) Camisi kuzey eyvanında yer alan tuğla malzemeden yapılmış olan kompozisyon, örneklerimiz arasında oldukça dikkat çekicidir. Devamlılık karakteri gösteren kompozisyonun bir kısmını kesit alırsak (Şekil 4), merkezde yıldız biçimli ve çevresinde ise sekiz adet ikinci tip (CD2) Cennet damgası yer almaktadır. Bu damgaların dört bir tarafında ise Tanrı damgaları (dört adet) sunulmaktadır. Merkezde yer alan Cennet damgasının içerisindeki kufi “Allah” yazısı, Tanrı damgalarının anlamını destekleyen bir unsur olarak dikkat çekicidir. Düzenleme içerisindeki diğer farklı biçimlerin anlamını ise şimdilik bilemiyoruz.

Sivas I. İzzeddin Keykavus Türbesi’nin kubbe kasnağında yer alan farklı kompozisyonlar iki damgayı da içermektedir. Çizimlerini yapmış olduğumuz bu örneklerden her birinde, merkezde cennet damgası yer almaktadır. En soldaki ve en sağdaki düzenlemede; dört ana yönde birer Tanrı damgası, aralarında ise merkezde bir, çevresinde dört olmak üzere, beşerli Tanrı damgaları sıralanmaktadır. Çizimlerden ortadaki düzenlemedeyse, Cennet damgasının sekiz köşesine birer Tanrı damgası yerleştirilmiştir. Daha dışta ise ikişerli Tanrı damgaları, bir sekizgen şekli oluşturmaktadır (Şekil 10). Damgalar yüzeyde tuğla malzeme ile oluşturulmuştur.

Anadolu’dan üç medrese yapısında benzer biçimde yer alan çini mozaik düzenlemeler, Tanrı ve Cennet damgalarının beraber kullanımına örnek gösterilebilir. Konya Karatay Medresesi, Konya Sırçalı Medrese ve Sivas Gök Medrese’lerinin eyvan duvarlarında yer alan bu düzenlemeler turkuaz ve kobalt mavisi renkli çinilerle uygulanmıştır. Konya medreselerinde neredeyse aynı olan kompozisyonda merkezde Cennet damgası ve onun sekiz köşesinde ise diyagonal olarak yerleştirilmiş ikili Tanrı damgaları yer almaktadır. Sivas Gök Medrese’de ise yine merkezde Cennet damgası ve (I. İzzeddin Keykavus Türbesinde olduğu gibi) dört ana yönde birer adet, aralarında ise beşerli Tanrı damgaları sıralanmaktadır (Şekil 13).

Kayseri Hunat Hatun Türbesi’nin güneybatı cephesinde ise sivri kör kemer köşeliğine işlenen damgalar, merkezde Tanrı damgası ve çevresinde dörderli Cennet

damgalarından meydana gelmektedir. Ayrıca, Cennet damgalarının içerisinde sekiz yapraklı gülbezekler izlenmektedir (Şekil 14).

Afyon Çay Taş Medresesi mescit mihrabında Cennet damgaları yer almaktadır (Şekil 15). Geniş silme içerisinde sıralanan Cennet damgalarından birinin içerisindeki sülüs hatlı “Allah” yazısı, Tanrı ve Cennet damgasının beraber kullanımının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Konya İnce Minareli Medrese Taş ve Ahşap Eserler Müzesi’nde yer alan 935 envanter numaralı mimari taş parçası Konya Alaeddin Tepesi üzerinde bulunmuştur. Eser Yaşar Erdemir tarafından Karamanoğlu devrine tarihlendirilmekte ve ayrıca biçim-boyut olarak abidevi bir taç kapı köşeliklerine ait olduğu düşünülmektedir (Erdemir, 2009, s. 77). Mimari parçanın dış konturları sekiz köşeli Cennet damgası biçiminde tasarlanmış olup, damganın merkezinde ise yarım küre biçimli bir kabara bulunmaktadır. Bu kabaranın da tam merkezinde diğer bir Cennet damgasından gelişen ve dört yönü işaret eden “TD4” biçimli Tanrı damgası bulunmaktadır (Şekil 16). Kabara yüzeyine zemin oyma tekniğinde uygulanan bu damgalar yivli şeritlerin kırılma ve yapması ile meydana getirilmiştir. Uygulama, kutsiyet ifade eden üst damgaların yan yana kullanımı olarak değerlendirilebilir. Burada damgalarla birlikte kullanılan daire simgesinin de kutsalı ve Tanrı’yı işaret ettiğini düşünmekteyiz. Bu bağlamda, söz konusu parça özelinde üçlü bir kutsiyet vurgusu öne çıkmaktadır.

Özbekistan’da, Timur’un doğduğu Şehr-i Sebz’de yer alan Şeyh Şemseddin Kulal Türbesi bünyesinde Cennet damgalarını görmekteyiz. Tuğla malzeme ile inşa edilmiş olan yapının sivri kemerli girişinin iki yanında, pano biçiminde Cennet damgaları ve yazı uygulamaları görülmektedir. Damgalar yüzeye sırlı tuğla tekniği ile işlenmiştir. Üst üste ikişerli sıra halinde toplamda dört adet Cennet damgası, içerisinde kufi hat ile yazılmış “Allah” ve “Muhammed” yazıları ile beraber sunulmaktadır (Şekil 18). Damgalar ile beraber uygulanmış olan bu yazılar, Tanrı ve Cennet damgası bağlantısının açık bir örneğidir.

Timurlu döneminde yaygın biçimde görüldüğü üzere, Semerkant Uluğ Bey Medresesi’nin de dış cephesi, yoğun çini kaplamalara sahiptir. Medresenin taç kapısında, sivri kemerli kavsara alınlığının tam merkezinde Tanrı damgası ve çevresinde ise her iki tip Cennet damgalarını görebilmekteyiz. Merkezde kolları (çift kol) tek yönde kırılma yapan Tanrı damgasını, sekiz kollu Cennet damgası çevrelemekte ve bu düzenlemenin etrafına ise ışınal düzlemde ikinci tip Cennet damgaları (sekiz adet) yerleştirilmiştir (Şekil 19). Damgalar taç kapı alınlığına çini mozaik tekniği ile uygulanmıştır.

Osmanlı dönemi mimarisinde de bir gelenek halinde, Tanrı ve Cennet damgalarının kullanımını görebilmekteyiz. İstanbul Şehzade Camisi ve Edirne Selimiye Camisi harim iç payandalarında, benzer kompozisyonlar içerisinde Cennet damgalarının yazı ile beraber kullanımını görmekteyiz (Şekil 20). Kare bir pano şeklinde düzenlenen kalemişi işlemelerin merkezinde sekiz kollu, çevresinde sekiz kenarlı (ikinci tip) Cennet damgaları ve en dış kısımda ise makülü hat ile yazılmış “Subhanallah” ibareleri okunmaktadır. “Allah eksikliklerden (münezzeh) uzaktır.” manasına gelen bu yazı, dört defa tekrarlanarak düzenlemeyi çevrelemektedir. Anlam

noktasında burada Cennet damgası ile beraber, Tanrı'nın adı ve bir sıfatına yer verilmiştir. Bu bakımdan yaratıcı ve Cennet bağlantısı anlamında bu düzenleme de önem arz etmektedir.

İstanbul Süleymaniye Camisi pencere zemin döşemesi ve Edirne Selimiye Camisi döşemelerinde renkli taşlarla uygulanan kompozisyonlar (Şekil 21), Selçuklu döneminde özellikle saray çinilerinde, yaygın olarak kullanılan Tanrı ve Cennet damgası diziliminin bir benzeridir. Süleymaniye Cami örneğinde, merkezinde dört kollu Tanrı damgası ve daha dışta, iç içe sekiz kollu Cennet damgalarının yan yana dizilimleri ile ara noktalarda tekrar "dört yön" Tanrı damgaları meydana gelmektedir. Edirne Selimiye Camisi örneğinde ise benzer bir düzenleme olmakla beraber, bu defa Cennet damgalarının ortalarında dairesel düzenlemeler mevcuttur. Süleymaniye'de kompozisyon siyah zemin üzerine beyaz mermerlerle düzenlenmiş; Selimiye'de ise alacalı bordo ve düz beyaz renkli mermerler kullanılmıştır.

Edirne Selimiye Camisi'nde pencere alınlığında ise farklı olarak "TD3" biçimli Tanrı damgalarının, sekiz kollu Cennet damgaları ile beraber kullanımını görmekteyiz (Şekil 22). Alınlığa kalemişi olarak işlenmiş olan damgalı düzenleme, farklı bakış açılarıyla, Cennet damgası çevresinde dört adet Tanrı damgası veya Tanrı damgası çevresinde dört adet Cennet damgası şeklinde yerleştirilmiştir.

Yukarıda örneklerini sıralamış olduğumuz Tanrı ve Cennet damgaları, farklı dönemlere ait, seçilmiş sınırlı örneklerdir. Türk sanatı, bu ve benzeri damgalardan çok daha fazlalarını içeriğinde barındırmaktadır.

Tüm bu örnekler ek olarak Mersin Silifke Olba Antik Kenti kazılarında ortaya çıkarılan, Silifke Müzesinde konumlanan mozaik döşeme içerisinde Tanrı damgalarının melek tasvirleri ile beraber kullanımını görebilmekteyiz (Şekil 23). Mozaik döşemede, ortada bir, köşelerde dört adet olmak üzere farklı melek tasvirleri, yine bu tasvirlerin arasında dört adet "TD1" biçimli Tanrı damgası yer almaktadır. Ağırlıklı mavi, açık kahverengi ve beyaz renklerin kullanıldığı mozaik dş çerçevesinde ise "TD4" biçimli Tanrı damgaları izlenmektedir. Cennet'le özdeşleştirilen melek tasvirleri ve Tanrı damgaları, burada beraber kullanılmıştır. MS 2. yüzyılın sonları ve 3. yüzyılın başları arasına tarihlendirilen⁴ mozaik döşeme, Türk döneminden önceye tarihlense de evrensel bağlamda anlamlandırdığımız Tanrı damgaları ve Cennet damgalarının farklı bir uygulanaşı olarak görülebilmektedir.

SONUÇ




Tanrı ve Cennet gibi unsurlardan her biri, semavi dinlere inanan kişinin, dini manada karşılaştığı öncelikli kutsal kavramlardandır. Bir dinin şekillenişinde Tanrı elbette birinci sırada önem arz etmektedir. Cennet ise öte dünya inancı ile bağlantılı olarak, inanan kişinin Tanrı'sına ulaşacağı-kavuşacağı tinsel mekân olarak algılanmaktadır. Bu bağlamda, bu iki unsur insan zihninde ortak bir noktada birleşmektedir. Bir nevi Cennet içerisinde (her tarafında) Tanrı, Tanrı'nın bulunduğu

⁴ Erişim: <https://komgm.ktb.gov.tr/TR-142793/olba-kazilarinda-bulunan-mozaik-silifke-muzesinde-korum-.html> (Erişim Tarihi: 18.10.2021).

alan da Cennet gibi düşünülmektedir. Bu düşüncenin, semboller yoluyla sanata intikali ise Tanrı ve Cennet damgalarında anlam bulmaktadır.

Sanat ile meşgul olan kişi, eserlerinde kendi hayatından, toplumundan ve kültüründen izler barındırmaktadır. Geçmişten günümüze ilkel ve uygar tüm inanmalar, insan hayatında hem yönlendirici güce sahip, hem de insanın iç dünyasını olumlu veya olumsuz olarak etkileyen unsurlardır. Hayatının bir evresinde veya anında, sorgulayıcı tarafı ağır basan insan, yaratıcısını bulmak-hissetmek için çeşitli yollar ve deneyimler yaşamaktadır. İnanç noktasında bazı sorulara yanıtlar bulduktan sonra, dinin ilk ve önemli şartı olan iman ve arkasından yaratıcıya olan şükranı bildiren çeşitli ibadetler sırayı almaktadır. Bu bağlamda iç dünyasını dünyada yapmış olduğu eserlerle yansıtan sanatçı, dini unsurları da sanatında öne çıkarma isteği duymaktadır. Daha çok soyut ve tinsel dünyayı kapsayan din ise bazı semboller ve damgalar gibi, ancak dolaylı yoldan işaret edici öğelerle, sanata dâhil edilmektedir.

Türk damgaları sembolizmin çeşitli alanlarda göstergeleri şeklinde, geçmişten bugüne bilinçli veya taklit olarak kullanılagelen bir gelenek halini almıştır. Kişinin, toplumun, kültürün bir nişanesi olan bu damgalardan ortak-üst damgalar genellikle kutsallık ifade eden damgalardır. Tanrı ve Cennet damgaları bu amaçla hemen her türlü malzemeye uygulanmıştır. Bu iki damganın beraber kullanımı, sanatçılar tarafından kutsallığı pekiştirmek amacıyla yapılmış olmalıdır.

Türk sanatında karşılaşmış olduğumuz, Tanrı ve Cennet damgalarının beraber kullanımı, Orta Asya'dan ve İran bölgesinden Anadolu'ya, yoğunlukla mimari gelenek yoluyla taşınmıştır. Yukarıda, farklı dönemlere ait (Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu, Timurlu, Osmanlı gibi), hem malzeme hem form olarak farklı özellikler gösteren örnekler yoluyla, izlerini takip ettiğimiz bu kutsal geleneğin, taş (mermer), alçı, tuğla, kerpiç ve çini gibi pek çok malzemede, ince işçilikle uygulandığını görmekteyiz. Hemen hepsi geometrik düzenlemelerle yapılmış olan bu damgalardan, dört yön Tanrı damgası  ve kolları tek yönde kırılma yapan Tanrı damgaları , sekiz kollu Cennet damgası  ile farklı birleşimler yoluyla çeşitlenmektedir. Bunlardan mimari elemanlar üzerinde yer alan örneklerde, genellikle merkezde Cennet damgası çevresinde ise çok sayıda Tanrı damgası sıralanmaktadır. Ayrıca Cennet damgası, bazı örneklerde "Allah", "Muhammed", "Subhanallah" vb. yazıları ile beraber sunularak, Tanrı ve Cennet damgası bağlantısı sağlanmaktadır.

İslami inanış çerçevesinde, koyduğu ve belirlediği kurallara (Sünnetullah'a) uygun olarak yaşayan insanlara, Tanrı'nın en büyük vaadi Cennet'tir. Bu işlemler ve düzenlemelerde Tanrı'nın dört bir yanında Cennet ve Cennet'in dört bir yanında Tanrı'nın ifade edildiğini görmekteyiz (Aslan & Duran, 2021, s. 392). Özellikle Kubad Abad Sarayı duvar çinilerinde, hem yerleşim hem de içerik olarak Tanrı ve Cennet damgalarının beraber kullanımı söz konusudur. Burada yer alan Cennet damgalı çini plakalar üzerinde bitkisel işlemler ve kuş figürlerinin Cennet'i temsil eden öğeler olması dikkat çekicidir. Tanrı damgaları içerisinde ise hem bitkisel hem de geometrik olarak, dört yönü (dört bir yanda Tanrı düşüncesinden hareketle) işaret eden dört kollu, dört dallı kompozisyonlar önem arz etmektedir. Bunları yanı sıra kolları tek

yönde kırılma yapan Tanrı damgasının (TD1) döngü prensibine bağlı olarak, çark benzeri bitkisel işlemlerin de TD4 Tanrı damgaları içerisinde verilmesi dikkat çekmektedir. Ek olarak, çinilerin yerleşim düzeni de Tanrı çevresinde Cennet, Cennet çevresinde Tanrı fikri ile bağlantılı olmalıdır. Bu bağlamda, yüzeysel birer geometrik veya bitkisel tasarımın ötesinde, Tanrı ve Cennet damgalarının birbirlerini çevreleyerek diziliminin, Türk kültüründe bazı kutsal anlamlar ihtiva ettiğini düşünmekteyiz.

Ülkemizde "Sanat Tarihi" araştırmaları kapsamında, katalog çalışması olarak bilinen "yalnızca dış hatlarıyla görüneni tanımlayıcı üslup" geçmişten günümüze kadar, yaygın biçimde tercih edilmekte ve bu metottaki sayısız yayın, sanat tarihi bibliyografyasını zenginleştirmektedir. Bunların yanında, çok sayıda ikonografik çalışma, tanımlayıcı yayınlardan daha az sayıda olsa da literatürdeki yerini almaktadır. İkonografik araştırmada karşılaştırmalı biçimde, geçmişe yönelik maddi belgeler, sözlü gelenek, mitoloji gibi pek çok unsur göz önünde bulundurularak, o dönemin sanat anlayışı hakkında bilgi edinmek amaçlanmaktadır. Fakat tüm bu araştırmalar sonucunda, anlam noktasında "Sanatçı bu eseri ve işlemleri neden yaptı?" sorusu çoğu zaman muallâkta kalmaktadır. Sanatın tarihi olarak adlandırdığımız, geçmişe yönelik bu araştırma veya sorgulamada, bu soruya aranan cevaplar elbette bazı yorum ve görüşlere dayanmak durumundadır. Bu noktada elde olan verilerle, mantıklı tahminler yürütmek, teoriler öne sürmek gereği ortaya çıkmaktadır. Bu da ancak sosyoloji, psikoloji, antropoloji, dinler tarihi vb. konu ile ilgili çeşitli disiplinlerde çapraz okumalar yapılarak ve yorumbilimsel bir metot izlenerek gerçekleştirilebilmektedir.

Sanat tarihi açısından yaygın olarak nakış, süsleme, tezyinat, bezeme gibi yalnızca süsleyici unsurlar olarak tanımlanan öğelerin, (en azından) her birinin anlamsız olarak o yüzeye yerleştirilmediği kanısındayız. Bu bağlamda sembolik bir geçmişi olan damga vurma geleneğinin, yüzyılları aşan Türk sanatının gelişiminde, önemli katkıları olduğunu düşünmekteyiz. Başta "damga" şeklinde anlam bulan bu öğeler, değişen devletler ve coğrafya aracılığı ile sürekli alan değiştirmektedir. Zaman içerisinde her sembolik üretim gibi damgalar da yeniden yorumlanmakta, anlamları değişmekte, hatta anlamsız hale gelmektedir. Kaybolan anlam, yüzeysel tanımlamalardan vazgeçtiğimiz anda kendini göstermeye başlamaktadır.

Bu çalışmada, Türk damgalarının kutsallık ifade eden kolundan Tanrı ve Cennet (üst) damgalarının beraber kullanımı, farklı eserler üzerinden incelenerek, anlam noktasında değerlendirilmiştir. Kutsalın tezahür araçları olan işaretler, simgeler, damgalar ayrıntılı ve çok yönlü incelemeler sonucunda, sanat yoluyla kendisini açığa vurmaktadır.

EXTENDED ABSTRACT

Symbols act as a vehicle between meanings by using different forms. Symbols and signs have the power to gather their separate elements in one center in terms of meaning. Through symbols, visual and mental bridges-connections are established between people at certain points through consciousness and subconscious.

The use of symbolic signs in Turkish art is directly related to the tradition of stamping. Stamp (damga) has been used in almost all kinds of materials as symbols that Turkish states and peoples reflect their own selves. These stamps, which were initially applied on stones, daily use items and animals, were also used as a tradition in the decorations of small and large architectural structures with materials such as stone, tiles, and wood.

Although the God stamp has different sub-forms in terms of shape, it consists of strips advancing in four directions from a central point. These strips sometimes break in the same directions and are also presented in a stamp, wheel-like shape. Paradise stamp, on the other hand, is a stamp developed in line with the meanings given to the number eight (8) in Turkish and Islamic cultures and in connection with the phrase "Eight Paradises". The heavenly stamp has an eight-pointed star or other eight-pointed shape and is mostly applied with geometric compositions. Within the framework of this research, the connections between God and Heaven stamps were questioned and the elements that these stamps were used together symbolically in Turkish art were determined.

Each of the elements such as God and Heaven are one of the primary sacred concepts that a person who believes in monotheistic religions encounters in a religious sense. Of course, God is of primary importance in the formation of a religion. Heaven, on the other hand, is perceived as the spiritual place where the believer will reach his God, in connection with the belief in the afterlife. In this context, these two elements converge on a common point in the human mind. In a way, God is considered in Heaven (all around), and the area where God is located is considered as Heaven. The transfer of this idea to art through symbols finds meaning in the stamps of God and Heaven.

The combined use of God and Heaven stamps, which we encountered in Turkish art, was carried from Central Asia and the Iranian region to Anatolia, mostly through architectural tradition. Above, through examples from different periods (such as the Great Seljuks, Anatolian Seljuks, Timurids, Ottomans) showing different characteristics in terms of both material and form, this sacred tradition, whose traces we have followed, has many examples such as stone (marble), plaster, brick, mud brick, and tiles. We see that it is applied in many materials with fine workmanship. Of these stamps, almost all of which are made with geometrical arrangements, the four-sided God stamp, and the God stamps whose arms are broken in one direction are diversified through different combinations with the eight-armed Heaven stamp. In the examples on the architectural elements, generally, there are many God stamps around the Heaven stamp in the center. In addition to the stamp of Paradise in some examples "Allah", "Muhammad", "Subhanallah" etc. It is presented together with his writings, and the connection of God and Heaven stamp is provided.

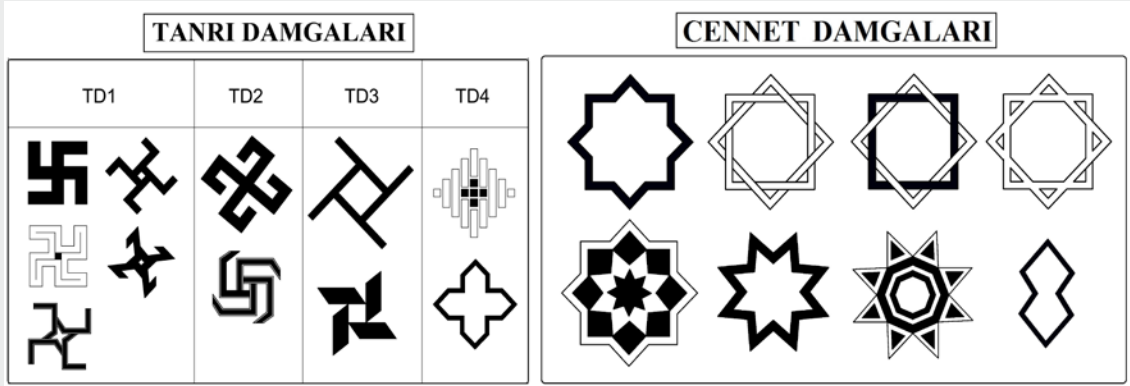
In this study, the use of God and Heaven stamps, which are the holiness of Turkish stamps, are evaluated on the point of meaning by examining different works. Signs, symbols, and stamps, which are the means of manifestation of the sacred, reveal themselves through art, as a result of detailed and multi-dimensional examinations.

KAYNAKÇA

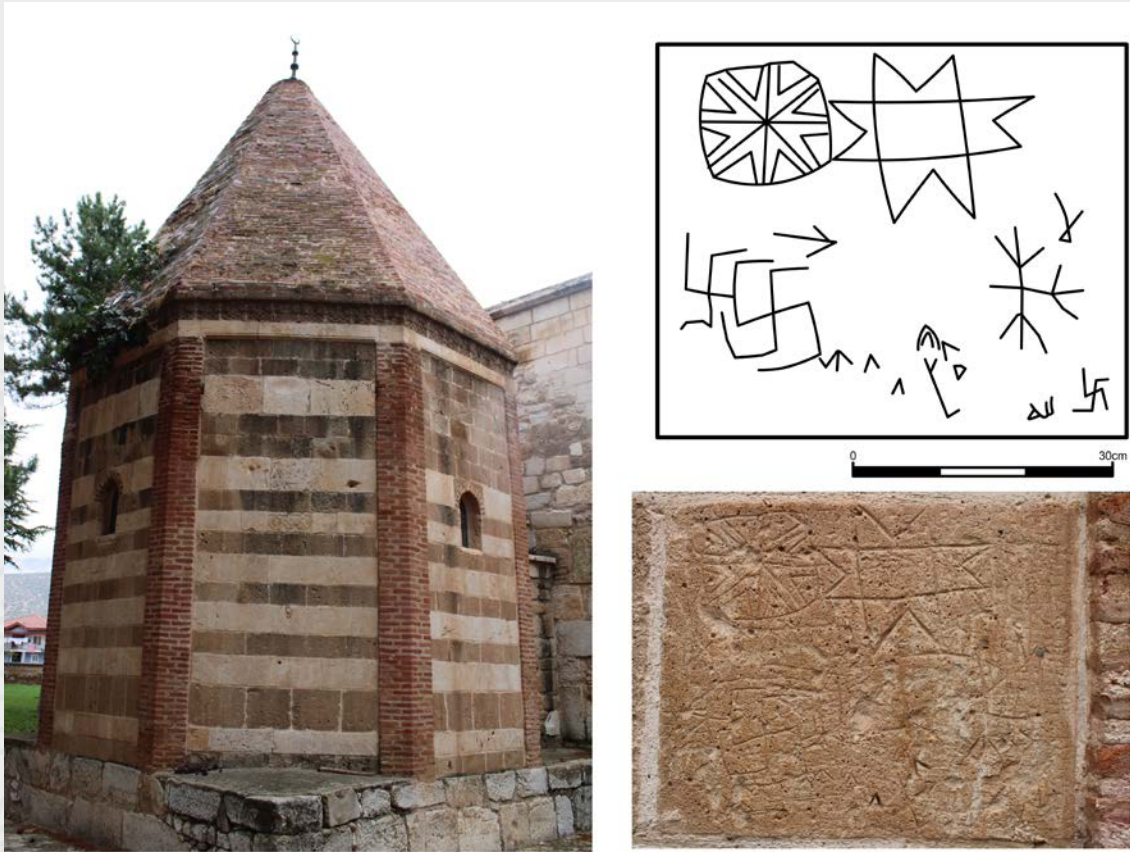
- Arık, R. & Arık, O. (2007). *Anadolu toprağının hazinesi çini: Selçuklu ve Beylikler çağı çinileri*, İstanbul: Kale Grubu Kültür Yay.
- Aslan, Y. (2021). Daire simgesi ve kutsal bağlantıları üzerine: manevi temelde aşkın bir üretim. *Sanat Tarihi Dergisi*, 30 (2), İzmir, 1191-1219.
- Aslan, Y. & Duran, R. (2020). Türk sanatında Tengri-Tanrı damgası. *Ulakbilge Dergisi*, 8(54), Ankara, 1378-1398, doi: 10.7816/ulakbilge-08-54-11.
- Aslan, Y. & Duran, R. (2021). Türk sanatında Cennet damgası ve Türk kültüründe sekize “8” yüklenen anlamlar. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 51, Konya, 383-405, <http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad/article/view/1773>, (Erişim Tarihi: 21.05.2021).
- Atabek, R. (1977). Semboller, *Mimar Sinan Dergisi*, İstanbul, 26, 49-59.
- Büyükçanga, M. (2008). Türk mimarisinde sekiz köşeli yıldız motifleri. (Erişim Tarihi: 12.03.2021): <https://www.mehmetbuyukcanga.com.tr/turk-mimarisinde-sekiz-koseli-yildiz-motifleri> (Bildiri, 6. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, Calalabat – Kırgızistan, 25 - 28 Mayıs, 1230 - 1234).
- Doğanay, A. (2012). Tezyinat. *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, (C. 41, s. 79-83). İstanbul: Diyanet Vakfı Yay.
- Duran, R. (Ed.). (2016). Türk mitolojisi. *Mitoloji ve Din*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay.
- Duran, R. (2017). Motiflere dönüşmüş Türk damgaları - Geometrik motiflere farklı bir bakış. 21. *Uluslararası Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (25-27 Ekim 2017)*, Antalya, <https://selcuk.academia.edu/RemziDuran> Erişim tarihi: 19.04.2021.
- Duran, R. & Aslan, Y. (2019). Selçuklu dönemi Konya yapılarında motifleşen Türk damgaları. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 10, Konya, 107-126. <http://usad.selcuk.edu.tr/usad/article/view/171> Erişim tarihi: 19.04.2021.
- Ekizler Sönmez, S. (2015). *Mimar Sinan'ın Şehzade, Süleymaniye ve Selimiye camilerindeki birim hücrelerden üreyen geometrik desenlerin çözümlemeleri*, (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Erdemir, Y. (2009). *İnce Minare taş ve ahşap eserler müzesi*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay.
- Erkaya, H. (2015). *Anadolu Türk mimari tezyinatında sekiz kollu yıldız motifi (Osmanlı'ya kadar)*. (Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Gömeç, S. Y. Eski Türk dininin temel özellikleri. *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi: Prof. Dr. Bahaeddin Ögel Sayısı*, 4(1), Sakarya, 84-123.
- Harman, M. (2014). Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'sinde yer alan Cennet ve Cehennem tasvirleri. *Mukaddime*, 5 (1), 89-112.
- Mülayim, S. (1982). *Anadolu Türk mimarisinde geometrik süslemeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Mülayim, S. (2015). *Değişimin tanıkları: Ortaçağ Türk sanatında süsleme ve ikonografi*. Genişletilmiş 2. baskı, İstanbul: Kaknüs Yay.
- Ögel, B. (1995). *Türk mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar) C 2*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Şahin, M. S. (1993). Cennet. *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, (C. 7, s. 374-376). İstanbul: Diyanet Vakfı Yay.
- Tarlakazan, B. & Tıngır, M. (2018). Selçuklu izleri taşıyan kimi belediye amblemlerindeki sembollerin tarih, kültür ve tasarım açısından incelenmesi. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11 (1), 111-128, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/erzisosbil/issue/37685/435949> Erişim tarihi: 19.04.2021.
- Türk Dil Kurumu güncel sözlüğü. (Erişim Tarihi: 05.03.2021): <https://sozluk.gov.tr/>

EKLER.

Şekiller:



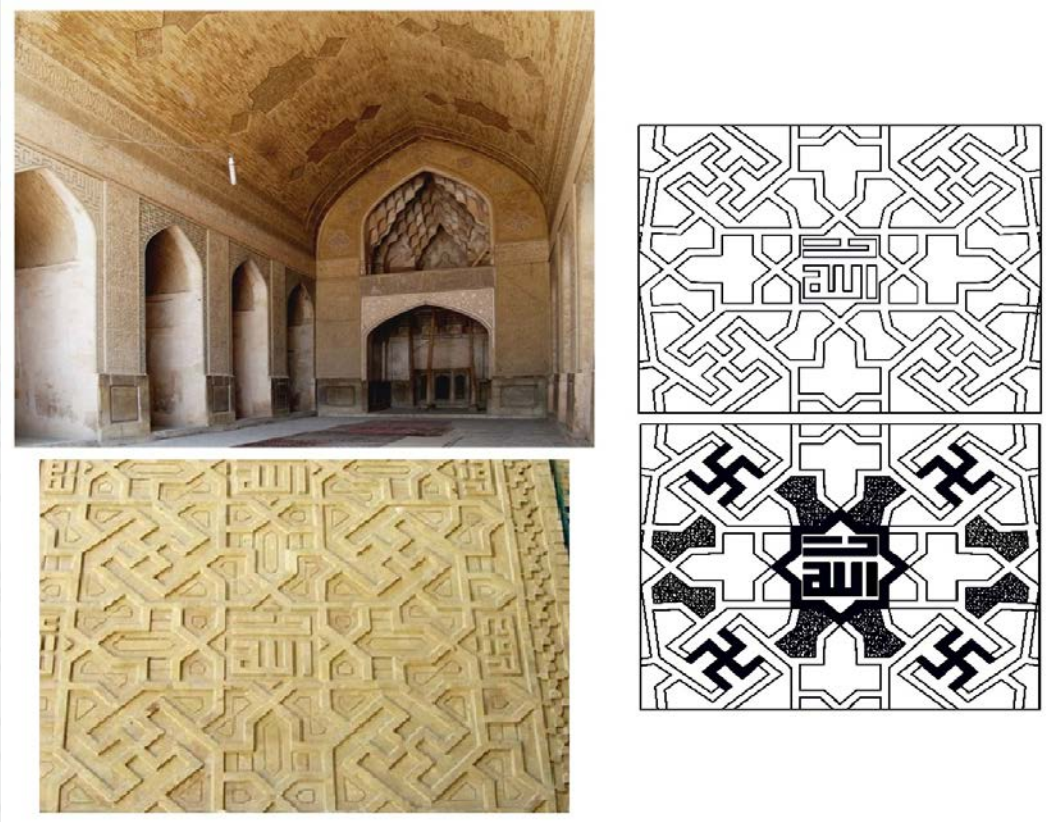
Ek 1. Şekil 1. Tanrı ve Cennet damgası biçimleri.



Ek 2. Şekil 2. Isparta Atabey Ertokuş Türbesi (1224) cephesi.



Ek 3. Şekil 3. Özbekistan (Buhara-Semerkant yolu) Ribat-ı Melik Kervansarayı (1078) taç kapısı⁵.

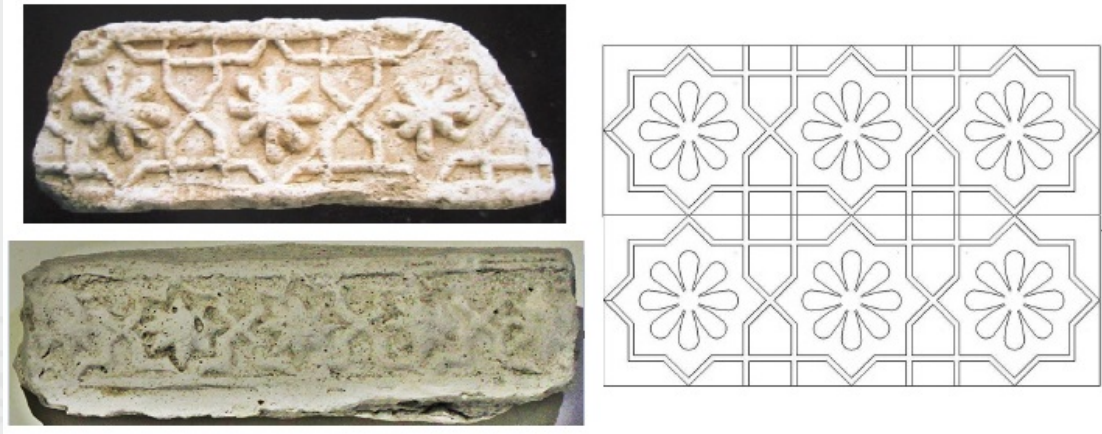


Ek 4. Şekil 4. İran İsfahan Cuma Camisi (1088) eyvanı⁶.

⁵ Erişim: <https://okuryazarim.com/ribat-i-melik-kervansarayi/> Erişim Tarihi: 12.03.2021.



Ek 5. Şekil 5. Kırgızistan Özkent Celaledin Hüseyin (Kuzey) Türbesi (1152) taç kapısı⁷, (Sağdaki Fot: Mülâyim, 1982, s. 348).



Ek 6. Şekil 6. Konya Köşkü'nden (1156-1192) alçı parça, (aktaran Erkaya, 2015, s. 210), Sol alttaki parça, Konya Karatay Medresesi Çini Eserler Müzesi'nde sergilenmektedir.

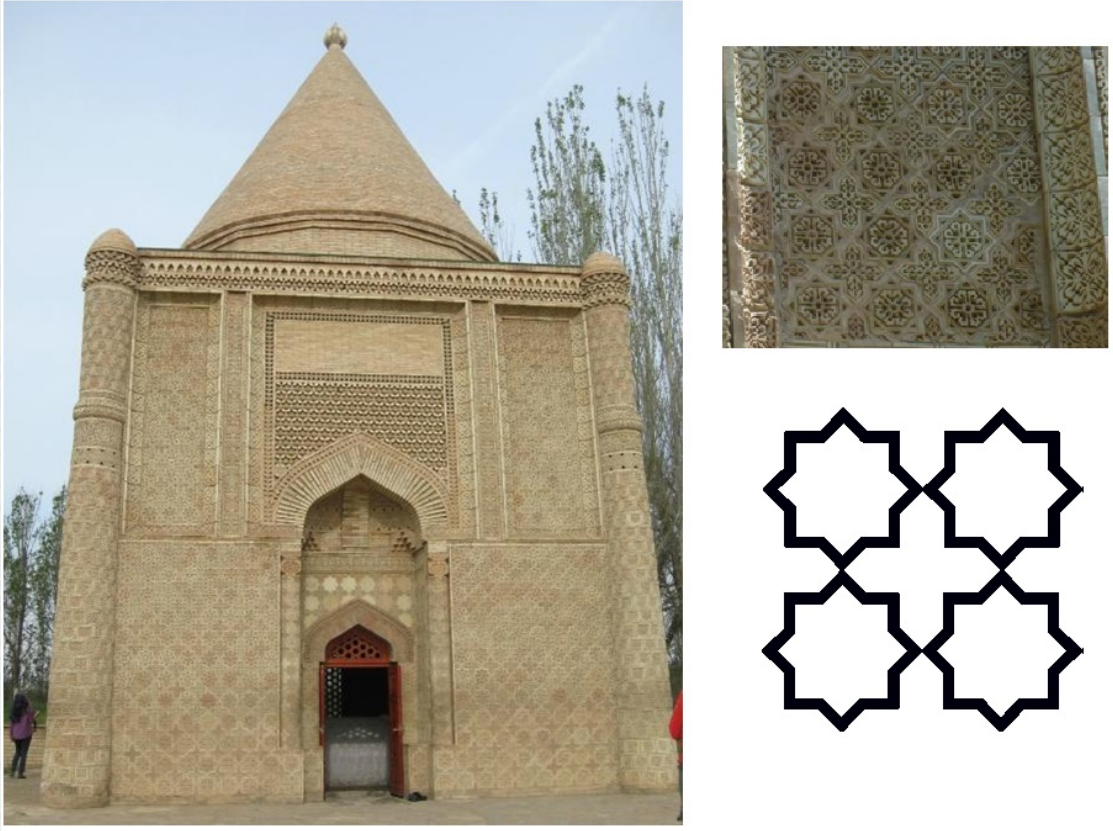
⁶ Erişim: https://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0sfahan_Ulu_Camii#/media/Dosya:Jameh_mosque_Isfahan.jpg
Erişim Tarihi: 12.03.2021.

Erişim:https://www.tripadvisor.com/LocationPhotoDirectLink-g295423-d2315611-i137132548-Jameh_Mosque_of_Isfahan-Isfahan_Isfahan_Province.html Erişim Tarihi: 12.03.2021.

⁷ Erişim: <https://okuryazarim.com/ozkent-turbeleri/> Erişim Tarihi: 12.03.2021.



Ek 7. Şekil 7. İran Demavent Kümbeti (11. yy. İkinci Yarısı) cephesi⁸.



Ek 8. Şekil 8. Kazakistan Ayşe Bibi Türbesi (11-12. yy.) ön cephesi⁹.

⁸ Erişim: <https://okuryazarim.com/demavent-kumbeti/> Erişim Tarihi: 22.03.2021.



Ek 9. Şekil 9. Konya Alaeddin Camisi (13. yy.) taç kapısı.



Ek 10. Şekil 10. Sivas I. İzzeddin Keykavus Türbesi (1220) kasağı.

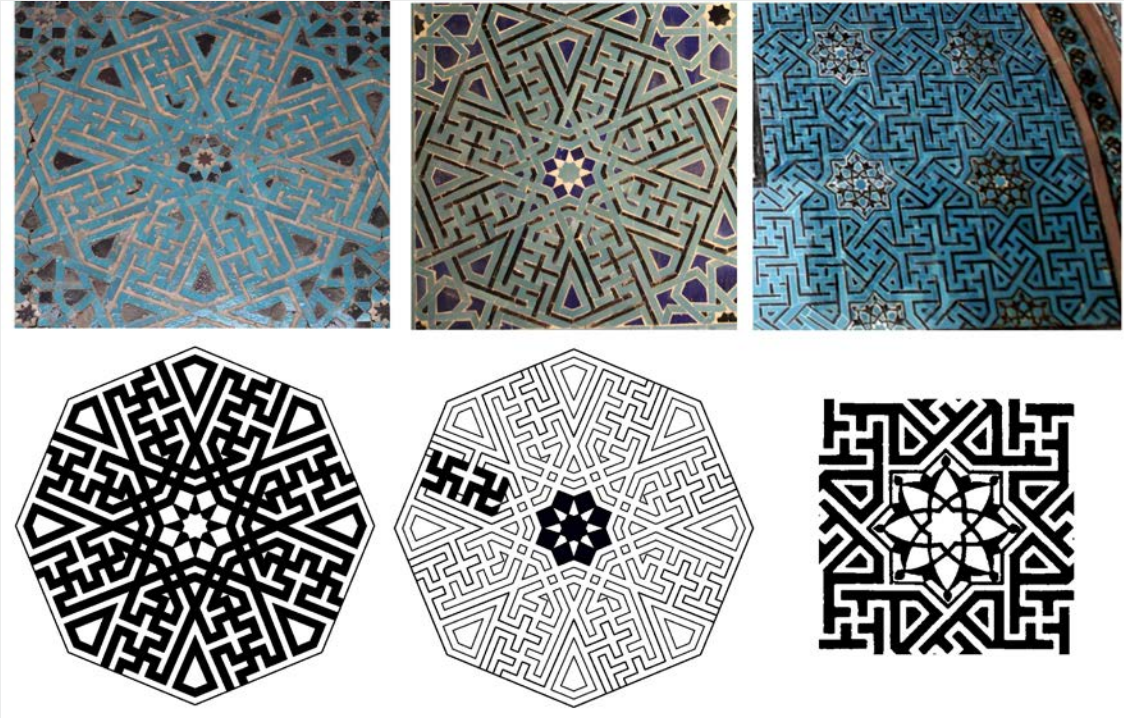
⁹ Erişim: <https://okuryazarim.com/ayse-bibi-turbesi/> Erişim Tarihi: 12.03.2021.



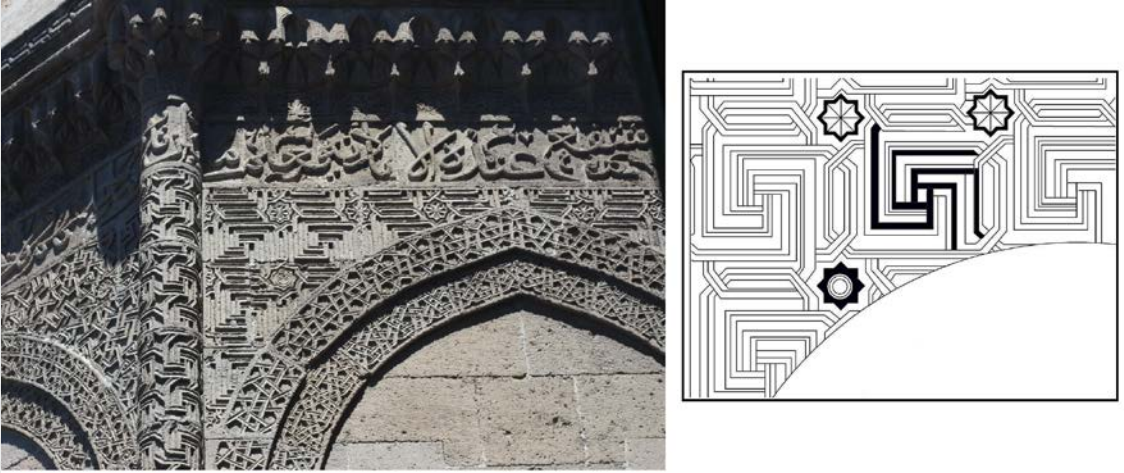
Ek 11. Şekil 11. Konya Kubad Abad Sarayı'ndan sıraltı ve şeffaf turkuaz sırlı duvar çinileri (1220-36) - Sergilendiği Yer: Konya Karatay Medresesi Çini Eserler Müzesi.



Ek 12. Şekil 12. Konya Kubad Abad Sarayı'ndan sıraltı ve şeffaf turkuaz sırlı duvar çinileri (1220-36) - Sergilendiği yer: Konya Karatay Medresesi Çini Eserler Müzesi. (Fot: Arık & Arık, 2007, s. 348, 384, 389).



Ek 13. Şekil 13. Konya Karatay Medresesi (1251) ve Sırçalı Medrese (1243); Sivas Gök Medrese (1271) eyvanları, (Erkaya, 2015: 199).



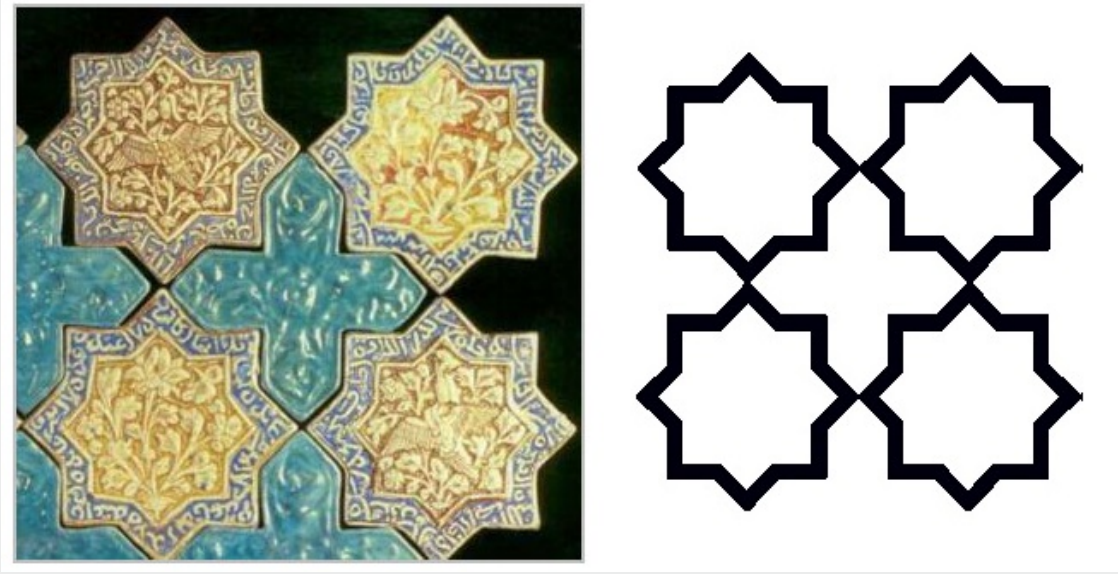
Ek 14. Şekil 14. Kayseri Hunat Hatun Türbesi (1260-70) cephesi, (Çizim: aktaran Erkaya, 2015, s. 128).



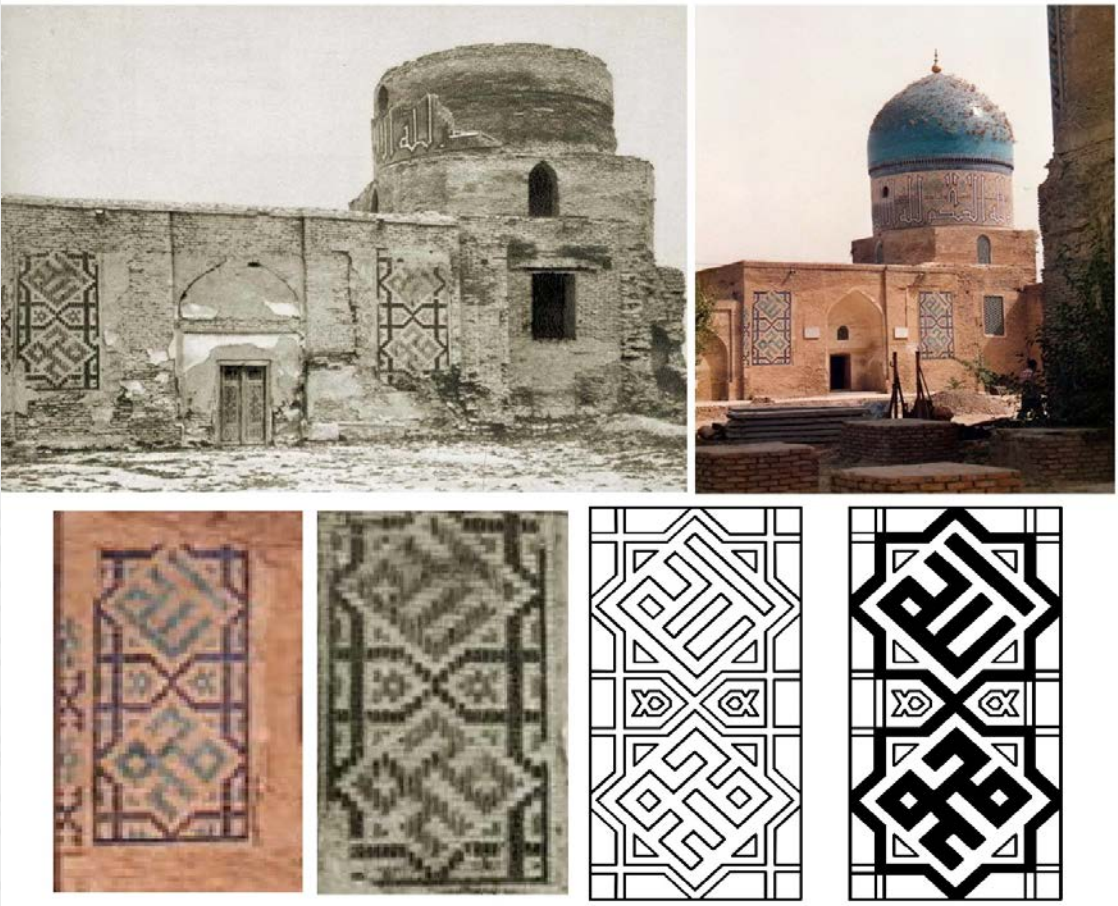
Ek 15. Şekil 15. Afyon Çay Taş Medresesi (1278) mihrabı, (Çizim: Erkaya, 2015: 204).



Ek 16. Şekil 16. Konya İnce Minareli Medrese Taş ve Ahşap Eserler Müzesi'nde yer alan 935 envanter numaralı mimari taş parçası (13. yüzyıl) (Fot. Ayla Yılmaz'dan).

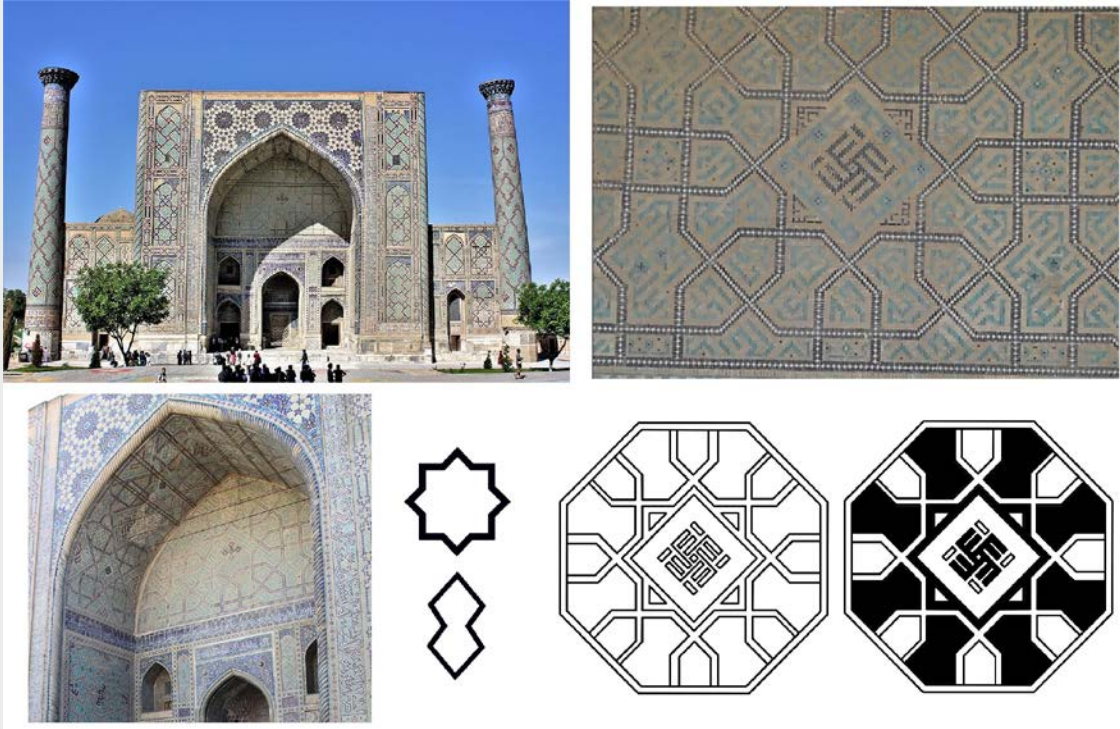


Ek 17. Şekil 17. Berlin İslam Sanatları Müzesi'nde yer alan İran kaynaklı çiniler (14. yy. başı)¹⁰.



Ek 18. Şekil 18. Özbekistan, Şehr-i Sebz, Şeyh Şemseddin Kunal Türbesi (1371) cephe duvarı¹¹.

¹⁰ Erişim: <https://www.mehmetbuyukcanga.com.tr/turk-mimarisinde-sekiz-koseli-yildiz-motifleri> Erişim Tarihi: 12.03.2021.



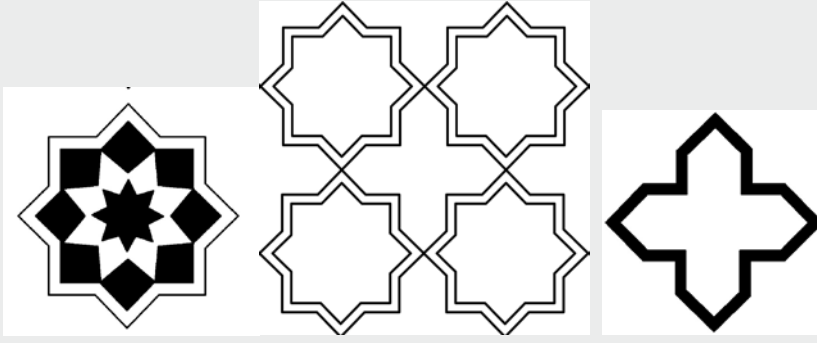
Ek 19. Şekil 19. Özbekistan, Semerkant Uluğ Bey Medresesi (1417-1420) taç kapısı¹².



Ek 20. Şekil 20. İstanbul Şehzade Camisi (1543-1548) ve Edirne Selimiye Camisi (1568-1575) harim iç payandaları, (Fotoğraflar: Ekizler Sönmez, 2015, Lev. 9-43).

¹¹ Fotoğraflar: Erişim: <https://pastou.com/p/877397> Erişim Tarihi: 18.04.2021; Erişim: <https://pastou.com/p/1016276> Erişim Tarihi: 18.04.2021.

¹² Erişim: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Registan> Erişim Tarihi: 02.04.2021.



Ek 21. Şekil 21. İstanbul Süleymaniye Camisi (1551-1557) pencere zemin döşemesi, Edirne Selimiye Camisi (1568-1575) zemin döşemesi, (Fotoğraflar: Ekizler Sönmez, 2015, Lev. 22-43).



Ek 22. Şekil 22. Edirne Selimiye Camisi (1568-1575) pencere alınlığı, (Fotoğraf: Ekizler Sönmez, 2015, Lev. 40).



Ek 23. Şekil 23. Mersin Silifke Olba Antik Kenti'nde bulunan mozaik döşeme, Silifke Müzesi¹³.

¹³ Erişim: <https://komgm.ktb.gov.tr/TR-142793/olba-kazilarinda-bulunan-mozaik-silifke-muzesinde-korum-.html>
Erişim Tarihi: 18.10.2021.

TÜRK İSLAM SANATINDA SANDUKA GELİŞİMİ

THE DEVELOPMENT OF SANDUKA IN THE TURKISH AND ISLAMIC ART

Nacide ÖTER* Öz

Ölüm ve ölüm sonrasında yapılan ritüelleri belirleyen en önemli olgu insanların inançlarıdır. İnanç sistemi, mezar tipini, biçimini, hacmini, bölümlerini belirlediği gibi sanatsal tasarımlarını da belirler. Mezar yapıları, dönemin mimari anlayışını ve sanatsal zevklerini yansıtan önemli belgelerdir. Bu çalışmanın konusunu, mezar yapıları içerisinde gelişimini izlediğimiz sandukalar oluşturmaktadır. Anadolu'da erken dönemlerden itibaren örneklerini gördüğümüz sandukalar, türbe ve kümbetlerde sembolik olarak karşımıza çıkar. Hazire ya da kabristanlarda bulunan sandukalar ise lahit mezar çeşidi olarak tasniflenmiştir. Farklı türde örnekler olmakla birlikte sandukalar; bir kaide üzerine, baş ve ayak bölümleri arasında yükseklik ve genişlik farkı olan, üst bölümü iki yana meyilli formuyla Türk mezar mimarisinde uzun süre kullanılmış ve türbe mimarisinin önemli bir unsuru olmuştur. Sandukalar, süreç içerisinde plan, süsleme ve kütle kompozisyonu yönünden gelişim ve değişim göstermişlerdir. Bu çalışmanın, mezar yapılarında mimari bileşen olan sandukaların kavramsal ve biçimsel gelişimi üzerine yapılan ilk çalışma olması nedeniyle alana katkı sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Türbe, Kümbet, Hazire, Mezar, Lahit, Sanduka, Plan, Gelişim

Keywords

Turbe, Kumbet, Hazire, Tomb, Sarcophagus, Sanduka, Plan, Development

Abstract

Faith is the most important determinant of the death and the funeral rituals. Belief system determines the artistic design of a tomb as well as it determines the type, shape, volume, and the sections of it. Tomb structures are important documents that reflect the architectural understanding and the artistic tastes of the time they belong. The subject of this study is sandukas, which are important elements of tomb structures. Sandukas which have existed in Anatolia since the early ages, can be observed in turbes and kumbets (cupolas) symbolically. The sandukas in hazires and burial grounds are classified as a type of sarcophagus. Sandukas had been an important element of the Turkish tomb architecture with its form on top of a pedestal, with height and width differences between the head and the legs and the upper part leaning two sides. In time, sandukas have changed and developed in terms of plan, adornment, and mass composition. As being the first study on the conceptual and formal development of the sandukas, which are architectural components of the tombs, this study would contribute to the field significantly.

* Dr. Öğr. Üyesi, Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Turizm İşletmeciliği Bölümü, nacide.oter@alanya.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0110-8246.
Antalya/TÜRKİYE

Gönderim Tarihi: 04/01/2021

Kabul Tarihi: 18/01/2022

GİRİŞ

Sanduka, “Türbelerde ölünün gömülü olduğu yerin üzerine yerleştirilen taş ya da ahşap malzemeden yapılmış, üzerine kumaş örtülü tabut şeklindeki ögeye denir (Sözen ve Tanyeli, 1986, s. 210). Tabutla aynı anlamı ifade eden “sanduka” kelimesi, Arapça “kutu”, “sandık” anlamındaki “sunduk” kelimesinden dilimize geçmiş ve “düzgün sandık yahut tabut şeklinde genellikle ahşap, mermer, taş veya çini kaplama mezar üstü” olarak tanımlanmıştır (Bozkurt, 2009, s. 102, Hasol, 1998, s. 394). Sanduka örtüsü ise çeşitli ebatlarda, farklı kumaş malzemelerden yapılmış, türbelerde kabirlerin üzerinde bulunan sandukalara serilen örtü olarak ifade edilir (Özönder, 2003, s. 172).

Sanduka, Türk İslam Sanatında Selçuklu kültürüyle yaygın hale gelmiştir (Bozkurt, 2009, s. 103). Mezar anıtlarının mimari bileşeni olan sandukalar, yapılan çalışmalarda lahit başlığı altında incelenmiş ve biçimsel özelliklerine göre, kapaklı (Karamağaralı, 1992, s. 44), açık (Aksel, Işın ve Yelkenci, 1996, s. 244) ve sandukalar (Karamağaralı, 1992, s. 46) olmak üzere üç farklı tipolojiye ayrılmıştır. Kapaklı lahithler için bazı araştırmacılar “masa lahit” kavramını kullanmıştır (Aksel, 1996, s. 244).

Hazire ya da mezarlıklarda yer alan sanduka lahit, tabut biçiminde bir düzenlemeye sahip lahit mezar çeşididir (Bulut, 2012, s. 575). Fakat türbe, kümbet ve makam gibi yapıların ziyaretgâh bölümlerinde bulunan “sembolik sanduka” ziyaretçilerin dua etmesi için konulan cenazeyi anımsatan bir semboldür (Arık, 1967, s. 65). Bu nedenle türbelerdeki mermer, taş, ahşap ya da çini sandukalara lahit denilmemelidir (Doğanay, 2009, s. 47).

Türbe, kümbet, makam ve hazirelerde karşımıza çıkan sandukalar, buldukları bölge ve yapıldıkları dönem itibariyle çeşitlilik gösterirler. Anadolu Selçuklu döneminden günümüze sandukalar; çini, ahşap, mermer ve taş malzemeden yapılmış örnekleriyle karşımıza çıkar. İslam sanatında ilk defa Anadolu Selçukluları tarafından uygulanan çini kaplamalı lahithler (Öney, 1976, s. 16), Osmanlı erken dönemine kadar bazı örneklerde kullanılmaya devam etmiş; özellikle türbelerde fazlaca örneklerine rastlanmaktadır. Sandukalarda ahşap malzeme kullanılması ise daha çok Selçuklu ve Beylikler döneminde karşılaştığımız bir uygulamadır. Bununla birlikte Osmanlı dönemi türbelerinde yer alan sandukalarda da ahşap malzeme kullanılan bazı örnekleri görmek mümkündür. Ancak bu örnekler, üstleri örtü ile örtülmesinden (İpek, 2005, s. 323) dolayı genellikle sade düzenlemeli ahşap sanduka şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ahşap sandukalar, çini sandukalarda olduğu gibi kapalı türbelerde görülmektedir. Sandukaların büyük çoğunluğu ise taş malzemeyle yapılmıştır. Bu örnekler, bazı türbelerde kendisine yer bulmuş olsa da genellikle hazire ve mezarlıklar içerisine görülmektedir.

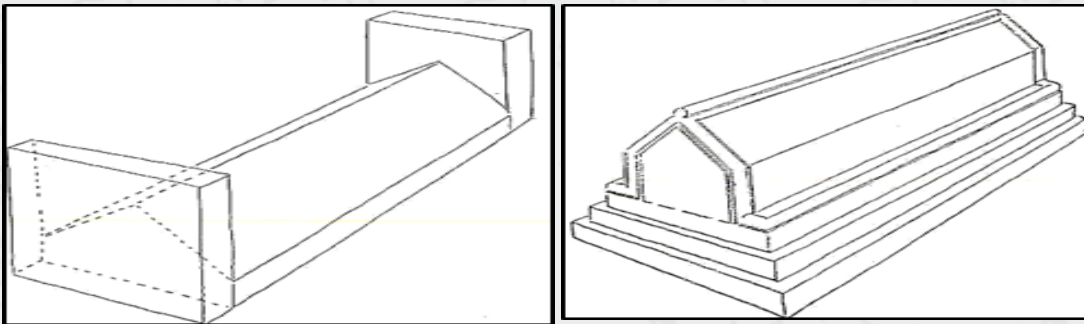
Türbe ve kümbetlerde sanduka uygulamasıyla Anadolu’nun hemen her köşesinde karşılaşmak mümkündür (Tuncer, 1986, s. 365). Türk-İslam sanatında sanduka gelişiminin ele alındığı bu çalışma; Anadolu’nun farklı bölgelerindeki sandukaların en çok tercih edilen formlarını kataloglamaktadır. Gerek malzeme gerekse biçimsel özellikler gerekse literatürdeki veriler genel hatlarıyla incelendikten sonra sandukanın gelişim şeması tespit edilebilen asgari örnekler üzerinden kronolojik olarak

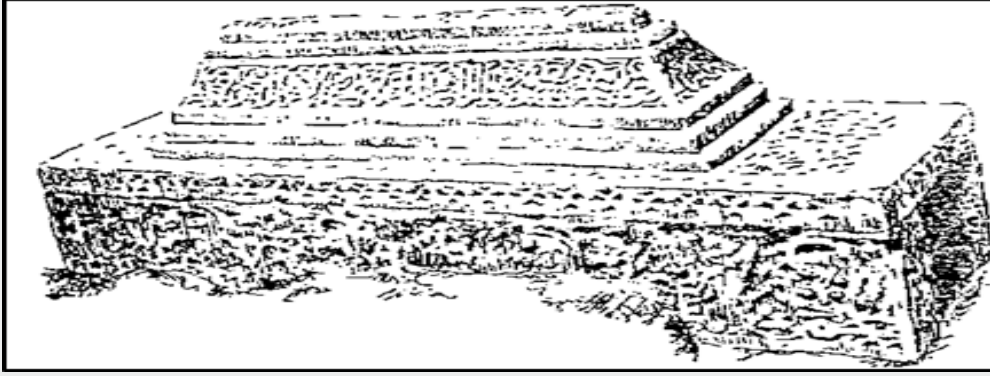
değerlendirilmeye çalışılmıştır. Buna ilaveten bu çalışmayı çeşitlendiren tüm mimari unsurlar, değerlendirme bölümünde alt başlıklar halinde özellikle verilmiştir.

Ahlat, Konya ve Tokat bölgelerinden seçilen, Selçuklu ve Beylikler dönemi örnekleri, bu dönemlerin karakteristik özelliklerini ortaya koymaktadır. Bursa ve İstanbul'dan ele aldığımız örnekler ise Osmanlı mimarisinde sandukanın süreç içindeki gelişimini izleyebildiğimiz eserlerdir. Sandukaların tezyin ve tasarımları üzerinden, başkent üslubunda olup olmadıkları anlaşılabilir. Sandukalar, yapıldıkları dönem itibariyle aynı özellikleri göstermekle birlikte, yapıldığı dönemin sanat ve estetik duygusunu da yansıtmaktadırlar. Bu çalışmada, sandukaların Anadolu Selçuklu döneminden günümüze ölçülerinin, şekillerinin ve malzemelerinin süreç içerisinde göstermiş olduğu değişim ve döneminin genel özelliklerini yansıtan örnekler üzerinden gelişim çizgisi belirlenmeye çalışılmıştır. Konuyu, bu süreç içerisinde ele alan bir çalışma henüz yapılmamışsa da birçok sandukanın bölgesel veya dönemsel olarak bazı kaynaklarda incelendiği görülmüştür (Alper, 2019, s. 383-408; Başkan, 1996, s. 70, Bayık, 1995; Çoruhlu, 1997, s. 43-59; Özkarcı, 2001, s. 435-461).

1. TÜRK-İSLAM SANATINDA SANDUKA GELİŞİMİ ÜZERİNE ÖRNEKLER

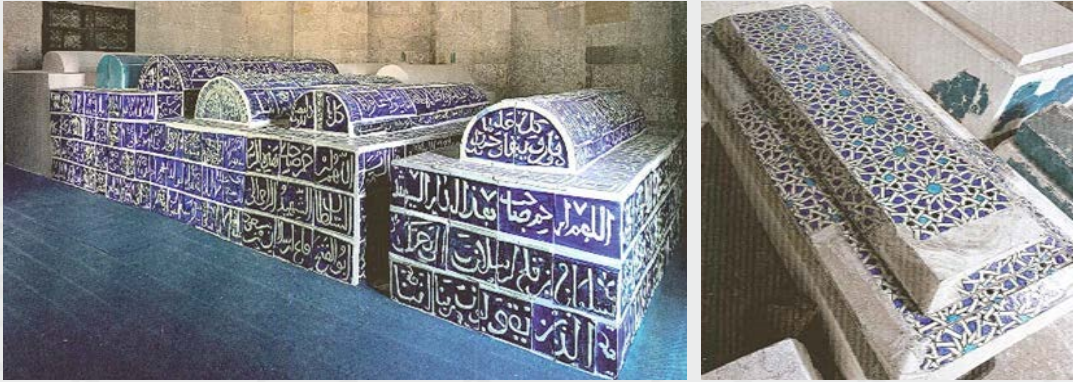
En erken tarihli örnek, Ahlat'ta XII. yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarına tarihlenen Mübarek bin Yusuf'un sandukasıdır. 2x0,83 m. ölçülerindeki sanduka, 0,80 m. yüksekliğe sahiptir (Karamağaralı, 1992, s. 102). Tek parça taş malzemeden yapılmış sandukanın baş ve ayak bölümleri arasında genişlik ve yükseklik farkı bulunmamaktadır. Bununla birlikte Ahlat mezar taşları arasında baş ve ayak bölümleri arasında az da olsa genişlik ve yükseklik farkı bulunan sandukalara da rastlanır (Çizim 1-2). Ayrıca kapaklı lahitlerin kapakları üzerine yapılan ve zeminden itibaren dört kenardan meyilli olarak yapılmış farklı şekillerdeki sandukalar da görülmektedir (Çizim 3). Bazı sandukalarda baş ve ayak taşları yer alır. Ancak bu taşların sanduka tasarımıyla tümleşik olarak hareket etmedikleri, daha çok bağımsız birer taş formunda oldukları görülmektedir.





Çizim 1-2-3: Ahlat Mezar Taşlarında Sanduka Şekilleri (Karamağaralı, 1992, s. 44-47).

13. yüzyılda çok sayıda sanduka yapıldığı dikkati çekmektedir. Konya II. Kılıç Arslan Türbesi'ndeki sandukalar, bir kaide üzerinde yükselen yarım daire forma sahiptir. İzzettin Keykavus Türbesi'ndeki sanduka ise yüksek bir kaide üzerindedir. Fazla yükseltilmeden iki kademeli yapılan sandukanın köşeleri pahlanmış olup; üst bölümü düz bırakılmıştır. Konya Sahip Ata Türbesi içerisindeki sandukalar, aynı şekilde yüksek bir kaide üzerindedir ve köşeleri pahlanmış, üst bölümü ise düz bırakılmıştır. Mevlana Türbesi'nde Emir Alim Çelebi sandukasının üzeri de yarım daire formunda yapılmıştır. Bu sandukaların tamamının çini malzemeyle yapılması önemlidir. Baş bölümü ve ayak bölümleri arasında herhangi bir yükseklik ve genişlik farkı bulunmamaktadır. Bununla birlikte sanduka üzerinde geometrik süsleme, bitkisel süsleme ve yazı kuşaklarının yer aldığı görülmektedir.



Fotoğraf 1-2: Kılıç Arslan türbesi ve İzzettin Keykavus sandukası (Arık, R & Arık, O., 2007, s. 42-52).



Fotoğraf 3-4: *Sahip Ata Türbesi Sandukaları ve Mevlana Türbesi Emir Âlim Çelebi Sandukası* (Bulut, 2015).

13-14. yüzyıla tarihlenen Tokat'ta bulunan bazı sandukaların üst bölümlerinin düz bir şekilde veya sivri kemerli olarak iki yana meyilli olduğu görülmektedir. Dönem örneklerinden farklı olarak, bu örneklerin baş ve ayak şahidelerinin küçük ölçekli bir şekilde sanduka gövdesiyle yekpare olarak yapıldığı dikkati çekmektedir.

14. yüzyılda yapılan Ahi Şerafettin sandukası, ahşap malzemedeki yapılmıştır ve yüksek bir kaide üzerinde yer alır. Üst bölümü, iki yana meyilli bir şekilde yapılan sandukanın baş ve ayak bölümleri arasında yükseklik ve genişlik farkı bulunmamaktadır. Üzerinde celi sülüs yazı kuşağı ve bitkisel süslemeler yer alır.



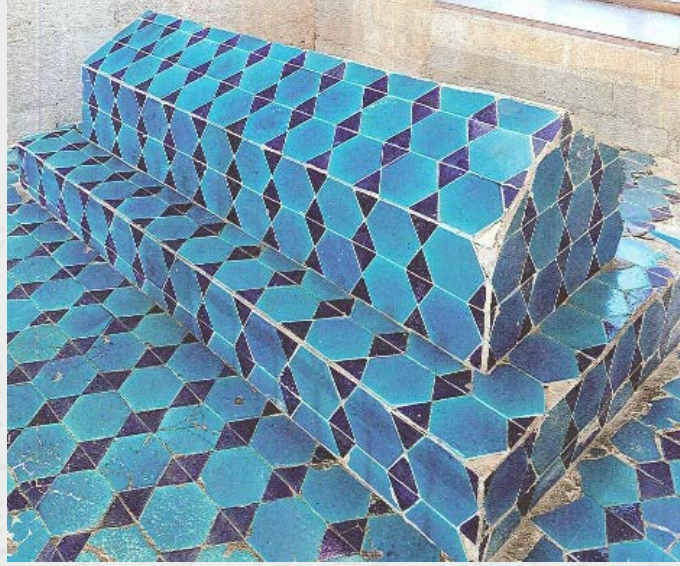
Fotoğraf 5: *Ahi Şerafettin Sandukası* (Bulut, 2015).

15. yüzyılda inşa edilen Yeşil Türbe'deki Çelebi Mehmet'e ait sanduka bir kaide üzerine çini malzemedeki yapılmıştır. Baş bölümünün ayak bölümünden daha yüksek ve geniş olan tasarımı dikkati çekmektedir. Palmet, rumi ve hatayi gibi bitkisel bezemelerin yanı sıra sandukanın bütün yüzeyleri celi sülüs yazı hatla tezyin edilmiştir.



Fotoğraf 6: Bursa Yeşil Türbe Çelebi Sultan Mehmet Sandukası (Yıldırım, 2007, s. 275).

15. yüzyılda yapılan sandukalardan bir diğeri Kütahya 2. Yakup Bey Türbesi'nde yer alan sandukadır. Altıgen ve üçgen çinilerin yan yana gelmesiyle oluşturulan sandukanın baş ve ayak bölümleri arasında yükseklik ve genişlik farkı bulunmamaktadır.



Fotoğraf 7: Yakup Bey Sandukası (Arık, R. & Arık, O., 2007, s. 181).

1587 yılında Mimar Sinan tarafından yapılan kendi türbesindeki sanduka, 16. Yüzyılın başarılı örneklerindedir. Baş bölümü ile ayak bölümü arasında yükseklik ve genişliğin olduğu sandukanın üst bölümü iki yana meyilli şekilde yapılmıştır. Sandukanın gövdesinin alt ve üst bölümleri silmelerle geçilirken, üstteki silmelerin üzerine tepelikli süslemeler yapılmıştır. Sanduka üç parçadan oluşur. Baş taşının bulunduğu taş bloğun üzerinde palmet ve rumi süslemeler yapılmış ve başlık bölümüne doğru bir tepelikle nihayetlenmiştir. Sandukadan kare olarak yükselen baş taşı, köşelere düzenlenen mukarnaslarla sekizgene, daha üstte düzenlenen Türk üçgenleriyle de silindirik forma kavuşturulmuştur. En üstte ise burmalı bir kavuk vardır. Sandukanın ikinci parçası baş ve ayak taşları arasında kalan bölümdür. Üçüncü parça olan ayak taşı da sanduka üzerinde sekizgen formuyla dikkati çeker.



Fotoğraf 8: *Mimar Sinan'ın Sandukası* (Bulut, 2013).

Eyüp Sultan'da Abdurrahman Paşa Türbesi'nin yanındaki hazirede yer alan Mehmet Safi Bey'e ait sanduka, 1619 tarihlidir (Çoruhlu, 1997, s. 57; Doğanay, 2000, s. 348). Dilimli kemerlerden bir kaideye sahip olan sandukanın gövdesini alt bölümde bir silme çevreler. Silmenin üzerinde bir palmet kuşağı vardır. İki yana meyilli şekilde yapılan üst bölümünde ise çintemani motifleri bulunur. Sandukanın baş bölümü ayak bölümünden yüksek ve geniş tutulmuştur. Yekpare taş bloktan yapılan sandukanın baş ve ayak bölümü ince bir şerit halinde baş ve ayak taşlarını taçlandırarak şekilde tasarlanmıştır. Sandukadan kare formuyla yükselen baş taşı, üst bölüme düzenlenen Türk üçgenleriyle silindirik forma dönüştürülmüş ve üzerine de kavuk yapılmıştır. Ayak taşı da sanduka üzerinde yine kare formdayken; köşelere düzenlenen mukarnaslarla sekizgen forma evrilmiş ve üst bölümüne palmetler düzenlenmiştir.



Fotoğraf 9: *Mehmet Safi Bey'in Sandukası* (Çoruhlu, 1997, s. 57).

1740 tarihli Mehmet Emin Ağa sandukası 18. yüzyılın önemli örneklerindedir. Baş ve ayak bölümleri arasında genişlik ve yükseklik farkı bulunmayan sanduka Mimar Sinan sandukasında olduğu gibi üç bölümden oluşmaktadır. Sandukanın etrafı iki kuşak halinde bitkisel bezemeye süslenmiştir. Baş ve ayak şahidelerine geçişte bitkisel süsleme kullanılmış ve tepeliklerle taçlandırılmıştır. Baş ve ayak şahideleri silindirik formda olup; baş şahidesinin türbe giriş cephesine bakan yönü düz olarak bırakılmış ve bu bölüme kitabe işlenmiştir.



Fotoğraf 10: Mehmet Emin Ağa Sandukası (Bulut, 2013).



Fotoğraf 11: Hamdi Paşa Sandukası, 1882 (Bulut, 2012, s. 152).

1882 tarihli Hamdi Paşa sandukası silmeli bir kaide üzerine yapılmıştır. Yekpare taş malzemeden yapılan sandukanın alt bölümüne sivri kemer dizisi işlenmiştir. Üst bölümde tesbih taneleri şeklinde süsleme bulunur. Bu iki süsleme kuşağı arasındaki gövdesi üzerinde ise palmet ve rumi kompozisyonlar bulunur. Sandukanın baş bölümü ile ayak bölümü arasında genişlik farkı çok azdır. Üst bölümü ise kavisli şekilde yapılmıştır. Gövde üzerine yapılan palmet ve rumi süslemeler üst bölüme de işlenmiştir. Kavisli bölümünde ise baş ve ayak bölümleri arasında yükseklik farkı bulunmaktadır. Sanduka kavisli üst bölümü üzerine düzenlenen silindirik formu baş ve ayak şahidelerine sahiptir (Bulut, 2012, s. 152).

20. yüzyılın önemli örneklerinden olan Mahmut Şevket Paşa sandukası, Türk üçgenleriyle çevrili bir kaide üzerinde yükselir. Mermer malzeme olarak üç parçadan oluşan sandukanın baş ve ayak bölümleri arasında yükseklik farkı vardır. Mukarnaslı baş şahidenin üst bölümünde yer alan beşgenin içerisine tepelik rumi işlenmiştir. Sandukanın üzeri palmetlerden oluşan süslemeye sahip olup; köşelerde çarkıfelek

motifi yer alır. Baş şahidenin kitabesi, hattat “İsmail Hakkı Altunbezer” tarafından yazılmıştır (Bulut, 2013, s. 96).



Fotoğraf 12: Mahmut Şevket Paşa Sandukası (Bulut, 2012, s. 577).

20. yüzyıla ait bir diğer önemli örnek Sait Halim Paşa sandukasıdır. Mimar Sinan ve döneminin diğer önemli eseri olan Mahmut Şevket Paşa sandukası gibi üç parçadan oluşur. Baş ve ayak bölümleri arası geniş tutulmuş ve yükseklik farkı belirtilmiştir. Oturtmalık üzerinde yer alan kaidenin kenarlarına rumi ve palmetlerden oluşan kartuşlar işlenmiştir. Sandukanın üzeri örtü gibi dizayn edilmiş palmetlerle sonlanır. İki sıra besmelenin yer aldığı doğu cephede hattat “Hamid” imzası bulunur (Bulut, 2016, s. 198).



Fotoğraf 13: Sait Halim Paşa Sandukası (Bulut, 2012, s. 508).

Ziya Gökalp sandukası 20. Yüzyılın diğer eserlerinden olup; oturtmalık üzerine düzenlenmiştir. Oturtmalık köşelerinde ve uzun kenarların ortasında babalara yer verilmiştir (Bulut 2016: 202). Türk üçgenleriyle bezemeli kaidenin üzerinde yer alan sandukanın cephelerine dikdörtgen silmeler düzenlenmiştir. Sandukanın ortalarına ise daire içerisinde etrafına palmetlerin işlendiği rozet yapılmıştır. Üzerine iki şerit işlenmiş ve içleri rumi ve palmetlerle bezenmiş olup; araları şemsellerle dolgunlaştırılmıştır. Baş şahide iki sıra mukarnaslı bir başlığa sahiptir. Rumi bir tepelikle nihayetlendir. Baş ve ayak bölümlerinin arası geniş tutulmuş ve yükseklik farkı vurgulanmıştır.



Fotoğraf 14: Ziya Gökalp Sandukası. (Bulut, 2012, s. 525).

2. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

2.1. Malzeme ve Teknik: Sandukalar taş, çini ve ahşap malzemeye yapılmışlardır. Taş malzemeye yapılan sandukalar, türbe içlerinde, mezarlık ve hazirelerde kendisine yer bulmuştur. Baş ve ayak şahideleri olmayan taş sandukaların genel olarak yekpare taştan yapıldıkları görülmektedir. Baş ve ayak şahideleri olan sandukalarda ise iki taş blok daha bulunmaktadır. Klasik Osmanlı döneminde Mimar Sinan sandukasından itibaren baş ve ayak şahidelerinin alt bölümlerinin sandukaların gövdelerinin bir kısmını oluşturan örneklere de rastlamak mümkündür.

Ahşap malzemenin yapılan sandukalar, malzemenin yapısı gereği genellikle türbe iç mekânlarında kullanılmış, ahşaplar birbirlerine çatılarak oluşturulmuştur. Özellikle Osmanlı dönemi türbelerindeki sandukaların büyük bölümünün de aynı teknikle ahşap malzemeye yapıldığı ve üzerlerinin puşidelerle örtüldüğü bilinmektedir.

Anadolu'da XV-XVI. yüzyıl Beyşehir sandukalarında hem gri hem de beyaz mermer, malzeme olarak kullanılmıştır (Çetinaslan, Muşmal ve Kunt, 2013, s. 111). Beylikler döneminde mermer malzeme kullanımı çoğalmış, klasik ve geç dönemde de türbe içlerinde hariç neredeyse tek yapı malzemesi mermer olmuştur.

Çini malzemeye yapılan sandukalar da yine türbe iç mekânlarında kullanılmıştır. Anadolu Selçuklu dönemindeki Konya II. Kılıç Arslan Türbesi'ndeki sandukalar, İzzettin Keykavus Türbesi'ndeki sanduka, Konya Sahip Ata Türbesi içerisindeki lahitler, Mevlana Türbesi, Emir Âlim Çelebi Sandukası ve Osmanlı döneminde Çelebi Mehmet sandukası çini malzemeye yapılmışlardır. Bu sandukalarda, mozaik çini tekniği kullanılmıştır.

2.2. Plan ve Görünüş: Sandukalar genellikle bir kaide üzerine yapılmışlardır. Bazı sandukalarda kaideler yüksek tutulmuş, bazı örneklerde de kapaklı lahit denilebilecek formdaki yapılar üzerinde sandukalara yer verilmiştir. İlk örneklerinden itibaren

sandukaların baş tarafları ayak taraflarına nazaran geniş ve yüksek tutulmuş, üst bölümleri de iki yana meyilli şekilde yapılmışlardır. Ancak bu ölçü farklılıklarının ilk dönemlerde sınırlı tutulduğu, Osmanlı dönemiyle birlikte arttırıldığı gözlenmiştir. Üstteki meyilli bölüm genelde düz yapılırken; sivri kemer şeklinde bir kavise sahip sandukalara da rastlanılmaktadır. Anadolu Selçuklu dönemindeki sandukalardan II. Kılıçarslan türbesindeki sandukaların yarım daire formunda olduğu, İzzettin Keykavus sandukasının üst köşeleri pahlı bir dikdörtgen prizma şeklinde olduğu ve Sahip Ata Türbesi'ndeki sandukaların da üst bölümünün düz bırakılarak köşelerinin pahlandığı dikkati çekmektedir. Selçuklu dönemindeki çini sanduka formları yarım daire ve üstü düz, köşeleri pahlı olanlar sonraki dönemlerde kullanılmamıştır. Bu tür sandukalarda genellikle baş ve ayak şahidesine rastlanılmadığı görülmektedir. Yeşil Türbe 'deki Çelebi Sultan sandukası (Foto. 6), form açısından önemli olmakla beraber, Mimar Sinan sandukası (Foto. 8) kendisinden sonrakilere örnek olabilecek niteliktedir. Klasik Osmanlı dönemine kadar baş ve ayak şahidelerinin sandukadan bağımsız iki blok olduğu görülmektedir. Klasik dönem itibariyle baş ve ayak şahidelerinin sanduka şekliyle tümleşik olarak hareket ettiği ve sandukanın az üzerinde şahidelerin taçlandırılarak verildiği örnekler de görülebilmektedir. Ulusal mimarlık döneminde ise sanduka ile tümleşik hareket eden şahidelerin sanduka ölçüsünü çok az aşan şekliyle verildiği dikkati çekmektedir. Baş şahidesi genellikle bir başlıkla nihayetlenmektedir. Şahidelerin levha şeklinde olanlarının yanı sıra silindirik formlu şahideler de bulunmaktadır. Mahmut Şevket Paşa (Foto. 12) ve Servet Seza Kadın Efendi sandukalarında olduğu gibi ulusal mimarlık dönemiyle birlikte şahidelerdeki başlık uygulamasının terk edildiği görülür. Çalışılan örneklerden anlaşıldığı üzere biçimsel çeşitlendirilmeler dönemler arasında farklılıkları göstermekle birlikte zaman zaman tüm dönemlerde görülebilen uygulamalara da rastlanılmaktadır. Sandukaların kademeli olarak yapılması bu duruma bir örnek olarak verilebilir.

2.3. Süsleme: Mezar taşlarının mimariye bağlı bir gelişim gösterdiği (Haseki, 1977, s. 78), süslemelerin de aynı şekilde dönemin üslubunu yansıttığı görülmektedir. Süslemeler sandukaların yan ve ön pehlelerine yapılmıştır. Ayrıca üst bölümlerine de süslemeler işlenmekle birlikte, özellikle Klasik Osmanlı dönemi itibariyle bu süslemeler sanduka örtüsü şeklinde (Foto. 13) tasarlanmıştır. Sanduka üzerine örtü ya da ölen kişinin kaftanının serilmesi Orta Asya'dan beri devam eden bir gelenektir (İpek, 2005, s. 324). Bu nedenle hazire, kabristan gibi açık alanlarda karşımıza çıkan mermer ya da taş sandukaların üzeri klasik dönemde örtü gibi tasarlanmıştır.

Geometrik süslemelerin büyük oranda Anadolu Selçuklu dönemi çini sandukalarında görüldüğü (Foto. 2 ve 4) söylenebilir. Bu kompozisyonlar, kırık çizgi sistemleri ve kapalı şekil geçmelerinden oluşmuştur.

Sandukaların büyük bölümünde bitkisel süsleme (Foto. 6) hâkimdir. Anadolu Selçuklu döneminde palmet ve rumi süsleme kuşakları, sandukaları süslemektedir. 14-15 yüzyıllardaki sandukalarda da benzer süslemeler, stilize edilmiş bazı bitkisel formlarla birlikte verilmiştir. Klasik Osmanlı döneminde tepelik rumi, çintemani-üçbenek (Foto. 9), çarkıfelek, palmet, rumi ve rozetler (Doğanay, 2000, s. 346, 347, 348) süsleme olarak sandukalarda kullanılmıştır. Geç dönem sanduka örneklerinde palmet,

rumi, çintemani ve mukarnas (Foto. 14), bezeme unsuru olarak karşımıza çıkar. Ulusal mimarlık dönemiyle birlikte de sadeleşme ve palmet, rumi, rozet, üçlüsüne dönüş görülmektedir.

Osmanlı klasik ve geç dönem sanduka örneklerinde nesneli bezeme olarak hançer motifiyle karşılaşılır. Hançer, 16-17. yüzyıl açık lahitlerinde sıkça karşımıza çıkarken; (Çoruhlu, 1997, s. 45) taş sandukalarda (Foto. 9) 17. yüzyıl örneklerinde karşılaşılır.

Yazı süsleme, 13. ve 14. yüzyıl sanduka örneklerinde (Foto. 1-2) çok sık kullanılır. Gövde yüzeylerinde ayet ve hadisler, büyük formlu oluşlarıyla dikkati çeker. Özellikle yüksek kaideye sahip sandukaların kaide bölümünde de yazı kuşaklarıyla karşılaşılır. Klasik dönemle beraber ise şahidelerde görülür. Yine bu dönemde baş taşı bir kavukla nihayetlendir. Geç dönemde de klasik dönemdeki uygulama devam etmiştir. Ulusal Mimarlık döneminde ise hem şahide hem de üst bölümdeki örtülerde, yazı süslemeyle (Foto. 14) karşılaşılır.

Sandukalar; bir kaide üzerine, baş ve ayak bölümleri arasında yükseklik ve genişlik farkı olan, üst bölümü düz bir şekilde iki yana meyilli olarak yapılmış formuyla Türk mezar mimarisinde uzun süre sevilerek kullanılmış ve türbe mimarisinin vazgeçilmez unsuru olmuştur. Taş, ahşap, çini, mermer gibi değişik malzemelerden örneklerini gördüğümüz sandukalar, yazı, bitkisel ve nesneli bezeme unsurlarıyla da dikkati çeker. 16. yüzyıl Osmanlı döneminde taş lahitler üzerinde yer alan bezemeler ve sanduka üzerindeki örtülerin minyatürlerde yer aldığı görülür (İpek, 2005, s. 332).

Türbe, kümbet, hazire gibi yapılarda karşımıza çıkan sandukalar, yapıldıkları dönemin tarihsel tanıklarındır. İnsanlar, inançlarına ve atalarına duydukları saygıyı, mezar anıtlarıyla göstermeye çalışmışlardır. Sandukalar, ölümün en somut unsurudur. Bu nedenle özellikle türbelerin iç mekânlarında sanduka lahitler tercih edilmiştir. Anıtkabirde Atatürk'e ait sanduka, Abide-i Hürriyet Tepesi'nde Enver Paşa ve Talat Paşa sandukaları gibi örnekler yapılmaya devam etmiştir. Bazı bölümlerin oranlarında belirli ölçüde değişimler olsa da genel form aynı kalmıştır.

EXTENDED ABSTRACT

The sarcophagi (sandukas) have been used lovingly in Turkish tomb architecture for a long time and has become an indispensable element of tomb architecture with its form made on a pedestal, with a height and width difference between the head and foot sections, and the upper part being flat and inclined to both sides. The sarcophagi, of which we can see examples of different materials such as stone, wood, tile, and marble, also attract attention with their writing, plant, and object decoration elements. The sarcophagi, which we encounter in tombs, cupolas, maqams, and burials, vary in terms of the region they are located and the period they were built. Sarcophagi from the Anatolian Seljuk period to the present; appear with examples made of different materials. Tile-covered sarcophagi, which were first used in Islamic art by the Anatolian Seljuks, continued to be used in some examples until the early Ottoman period; especially in mausoleums where many examples are found. The use of wooden materials in the sarcophagi is a practice that we encountered mostly in the Seljuk and Anatolian Principalities periods. However, it is possible to see some examples of

wooden materials used in the sarcophagi in the tombs of the Ottoman period. However, these examples usually appear in the forms of plain arranged wooden coffins, since they are covered with a cloth. Wooden sarcophagi are seen in closed tombs just like tile sarcophagi. Most of the sarcophagi were made of stone material. Although these examples have found a place in some tombs, they are usually seen in burials and cemeteries.

It is possible to encounter the application of sarcophagus in tombs and cupolas in almost every corner of Anatolia. This study, which deals with the development of the sarcophagus in Turkish-Islamic art; catalogs the most preferred forms of sarcophagi in different regions of Anatolia. After examining the material, stylistic features, and the data in the literature in general terms, the development scheme of the sarcophagus was tried to be evaluated chronologically through the minimum examples that could be determined. In addition, all the architectural elements that diversify this study are given under sub-headings in the evaluation section.

The examples from the Seljuk and Anatolian Principalities periods that are selected from Ahlat, Konya, and Tokat regions reveal the characteristic features of these periods. The examples we have taken from Bursa and Istanbul are the works that we can follow the development of the sarcophagi by the time in Ottoman architecture. It can be understood whether the sarcophagi are in the capital style or not, through their decorations and designs. Although the sarcophagi show the same features, they also reflect the artistic and aesthetic sense of the period they were made. In this study, it has been tried to determine the development line of the sarcophagi from the Anatolian Seljuk period to the present day, through the changes in the dimensions, shapes and materials of the sarcophagi and the examples reflecting the general characteristics of the period.

The sarcophagi, which we encounter in structures such as tombs, cupolas, and graveyards, are historical witnesses of the period in which they were built. People have tried to show their respect for their beliefs and ancestors with their grave monuments. The sarcophagi are the most tangible elements of death. For this reason, sarcophagi were preferred especially in the interiors of the tombs.

KAYNAKÇA

- Altın, A. (2019). Taşkın Paşa (Damsa) külliyesi içerisinde yer alan Hızır Bey türbesindeki sandukalar. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 45, 383-408.
- Arık, O. (1967). Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri. *Anadolu (Anatolia)*, 11, 57-100.
- Arık, R. & Arık O. (2007). *Anadolu toprağının hazinesi çini / Selçuklu ve Beylikler çağı çinileri*. İstanbul: Kale Grubu Kültür Yayınları.
- Başkan, S. (1996). *Karamanoğulları dönemi mezar taşları*. Ankara.
- Bayık, N. (1995). *Konya ve çevresinde Selçuklu ve Beylikler dönemi sandukaları* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Bozkurt, N. (2009). Sanduka. *TDVİA*, (C. 36, s.102-104).
- Bulut, M. (2013). Ölümünün yüzüncü yılında Mahmut Şevket Paşa'nın türbesi. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 1, 93-107.
- Bulut, M. (2016). Sultan II. Mahmut türbesi haziresi'ndeki ulusal mimarlık dönemi mezarları. *Türk- İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 21, 187-208.
- Bulut, M. (2012). *Sultan II. Mahmut türbesi haziresi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Çetinaslan, M., Muşmalı H. & Kunt, İ. (2013). Beyşehir yöresinde XV-XVI. yüzyıla tarihlenen sanduka örnekleri. *İSTEM*, 21, 95-116.
- Çoruhlu, T. (1997). Eyüp Sultan ve Çevresindeki Hazirelerde Bulunan Hançerli Lahit ve Taş Sandukalar. 1. *Eyüp Sultan Sempozyumu* içinde (s. 43-59). Eyüp Sultan Belediyesi, İstanbul.
- Doğanay, A. (2000). "Eyüp Sultan Haziresi ve Civarındaki Kabir Bezemelerinde Benek (Çintemani-Körklemoncuk) Nakışı Üzerine", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla IV. Eyüp Sultan Sempozyumu* içinde (s. 340-349). İstanbul: Eyüp Sultan Belediyesi.
- Doğanay, A. (2009). *Osmanlı tezeyinatı/klasik dönem Osmanlı hanedan türbeleri (1522-1604)*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Haseki, M. (1977). *Plastik açıdan Türk mezar taşları*. İstanbul: İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi.
- Hasol, D. (1998). *Ansiklopedik mimarlık sözlüğü*. İstanbul: YEM Yayınları.
- İpek, S. (2005). Osmanlı'da sandukalara örtü örtme geleneği ve Eyüp Sultan haziresi'ndeki taş lahit. *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu IX: Tebliğler* içinde (s. 322-337). İstanbul: Eyüp Sultan Belediyesi.
- Karamağaralı, B. (1992). *Ahlat mezar taşları*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Öney, G. (1976). *Türk çini sanatı*. İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası.
- Özkarıcı, M. (2001). Sinop'ta Candaroğulları Beyliği dönemi sandukaları. *Prof. Dr. Zafer Bayburtluoğlu Armağanı-Sanat Yazıları*, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 435-461.
- Özönder, H. (2003). *Ansiklopedik hat, tezhip sanatları deyim ve terimleri sözlüğü*. Konya: Sebat Ofset Matbaacılık.
- Sözen, M. & Tanyeli, U. (1986). *Sanat kavram ve terimleri sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Tibet, A., Işın, E. & Yelkenci, D. (1996). Yenikapı Mevlevihanesi haziresi. *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri* (C. 1). Ankara: TTK, s. 223-281.
- Tuncer, C. O. (1986). *Anadolu kümbetleri 1*. Ankara: Güven Matbaa.
- Yıldırım, S. (2007). *Erken Osmanlı yapılarında çini süsleme (1300-1453)*. (Yayınlanmış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

KONYA VİLAYETİ MERKEZ HAPİSHANESİ İÇİN HAZIRLANAN HAPİSHANE PROJELERİ

PRISON PROJECTS PREPARED FOR KONYA PROVINCE CENTRAL PRISON

Emre KOLAY* Öz

Batılılaşma dönemi Osmanlı mimarlığında önemli bir yapı grubu olarak karşımıza çıkan kamu yapılarının oluşum ve gelişim süreçlerini Tanzimat Fermanı'nın ilanı ve sonrasında idari alanda yaşanan dönüşüm çabaları içinde değerlendirebiliriz. Osmanlı arşivlerinde rastlanan belge ve proje dosyaları ışığında kamu yapıları içinde önemli bir yere sahip olduğu görülen hapisaneler ise dönemin mimarlık ortamının politika ve hukuk ekseninde ne derece bir araya gelebildiğini gösteren önemli verilere sahip yapı grubunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi içinde rastladığımız Konya vilayet merkezinde inşa edilmesi düşünülen hapisane binası için farklı tarihlerde tasarlanmış, birbirinden bağımsız tasarım özellikleri sergileyen üç proje, sanat ve mimarlık tarihi disiplini çerçevesinde incelenmektedir. Ayrıca hapisanelerin konumlarıyla doğrudan bağlantılı olan ve farklı kurumlarda bulunan haritalar da söz konusu hapisanelerin konumunu değerlendirme amacı ile kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

*Osmanlı Mimarisi, Kamu Yapıları,
Hapishane Mimarisi,
Konya, Tanzimat*

Keywords

*Ottoman Architecture, Public
Buildings, Prison Architecture,
Konya, Tanzimat*

Abstract

The formation and development processes of public buildings, which emerged as an important building group in Ottoman architecture during the westernization period, can be evaluated within the transformation efforts experienced in the administrative field after the declaration of the Tanzimat Edict. In the light of documents and project files found in the Ottoman archives; prisons, which are seen to have an important place among public buildings, constitute a building group with important data showing how the architectural environment of the period could come together in the axis of politics and law. In this context, archival documents about the three projects designed at different dates for the prison building, which is planned to be built in the provincial center of Konya, and exhibiting independent design features, are examined within the framework of the discipline of art and architectural history. In addition, maps in different institutions, which are directly related to the locations of the prisons, are also used to evaluate the location of the said prisons.

** Arş. Gör. Dr., Hatay Mustafa
Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat
Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü
ekolay@mku.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5696-324X
Hatay/TÜRKİYE*

Gönderim Tarihi: 25/06/2021

Kabul Tarihi: 19/10/2021

GİRİŞ

Avrupa kıtasında suça dair tanımlar, yargı süreci ve ceza üzerine yapılan reformlar ülkelere göre farklı zaman dilimlerinde gerçekleşse dahi, 18. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde ceza sisteminin bireyin bedenine değil, temel hak ve özgürlüklerine verilmesi gerekliliği daha tercih edilen bir durum olmuştur (Foucault, 2019). Suçu sabit olan birey artık halk önünde idam edilmeyecek ya da işkenceye maruz bırakılmayacak; bununla birlikte belirli bir süre ceza çekilecek yer olarak hazırlanmış olan belirli bir mekâna –kısacası hapishane- hapsedilecek ve söz konusu hapisanede hayattan izole olarak cezasından arınıp topluma geri kazandırılacaktır.

Osmanlı ceza sisteminde geçerli olan şer’i ve örfi hukuk içinde uygun görülen cezalandırma yöntemleri genellikle bedene yönelik kısasa kısas anlayışındadır ve böylece verilen cezaların mahkûmu topluma yeniden kazandırmaktan ziyade ağır cezalar verilerek toplumu bu tür suçlardan caydırmak olduğu söylenebilir (Şen, 2007, s. 4; Erim, 1984, s. 79). İdam, sürgün, kalebentlik, cezirebentlik ve dayak gibi yöntemler, Klasik Osmanlı ceza sisteminin yöntemleri arasında sayılabilirler (Erim, 1984, s. 80). Burada önemle üzerinde durulması gerekli bir diğer nokta zanlıların veya suçu kesinleşen bireylerin tutuldukları ve *mahpes* olarak adlandırılan mekânlardır. 19. yüzyıla değin söz konusu mekânların herhangi bir yer olabildiği görülmektedir. Özellikle kale burçları, tersaneler ve konutlar tercih edilen hapis/mahpes yerleridir (Şen, 2007, s. 6; Demiryürek, 2019, s. 14). Bazı durumlarda çevredeki adaların da sürgün yeri olarak kullanıldığı ve buradaki kalelerin mahpes işlevi gördüğünü söyleyebiliriz. Örneğin Kıbrıs adasında bulunan Magosa Kalesi, Osmanlı döneminde önemli bir sürgün ve ceza bölgesi olarak hizmet vermiştir (Özkul, 2018, s. 135). Kısacası modern öncesi Osmanlı ceza hukuku ve yönteminde cezanın çekileceği mekân konusunda belirli bir tavrın olmadığı, şartlara göre herhangi bir mekânın ceza yeri olarak kullanılabilirdiği görülmektedir. Osmanlı ceza hukukunda radikal değişimlerin Tanzimat ilanının hemen sonrasında gerçekleştiği, bunun neticesinde de suçların kategorize edildiği görülmektedir. Böylece 1840, 1851 ve 1858 yıllarında hazırlanan kanunlar ile suçlar; ağır, cünha ve kabahat suçları olarak kategorize edilmekte ve İslahat Fermanı kapsamında mahkûmların tutulduğu mekânlar yeniden gözden geçirilmektedir (Şen, 2007, s. 18-19; Akın, 2011, s. 24; Bozkurt, 1996, s. 109). 1854 Kırım Savaşı sonrasında Avrupa’nın Osmanlı bürokrasisine uyguladığı baskı politikası, hapisanelerin yönetimi hususuna da yansımıştır. Büyükelçilikler nezaretinde hazırlanan raporlar doğrultusunda şekillenen hapisanelere yönelik reform çalışmaları 20. yüzyıla kadar sürmüştür. İngiliz Büyükelçisi Stratfort Canning’in 1851’de, İngiliz Binbaşı Gordon’un 1856’da ve Paul Pollitz’in 1916’da hazırladığı raporlar neticesinde Osmanlı hapisanelerinin fiziki şartları, mahkûmların hapisane içindeki gündelik yaşamı ve ceza hukukuna dair çeşitli reformların uygulanmaya çalışıldığını görmekteyiz. Aynı zamanda Sultan II. Abdülhamid döneminde hazırlanan, ancak 1917 yılında resmîyet kazanan 1880 tarihli nizamname layihası, hapisanelerin fiziki ve idari durumlarının detaylarını 97 madde içinde sıralamaktadır (Yıldız, 2012, s. 475). Mahkûmların gündelik işlerinden, idari personelin hak ve sorumluluklarına ve güvenlik güçlerinin seçimine kadar pek çok alanda kurallar yaratan söz konusu

layihada, hastahane ve muayenehane gibi modern bir hapishanede bulunması elzem mekânlar hakkında da önerilere yer verilmektedir. Bu dönemde Avrupa'daki hapishane sistemleri yakından takip edilmiş, sık sık raporlar alınarak yapılması planlanan hukuki reformlar için zemin hazırlanmıştır. Bu doğrultuda düzenlenen raporlar göz önünde bulundurularak hazırlanan layihalara bir diğer örnek olarak 1893 layihası gösterilebilir (Akın, 2011, s. 27-35). İlgili nizamname layihasında da 1880 nizamname layihasında düzenlenen hukuki metinlere benzer maddeler ile karşılaşılır. İdari ve güvenlik personelinin hak ve sorumluluk alanları ile mahkûm koşullarındaki fiziki şartlar ve çalışma koşulları hakkında öneriler zikredilmektedir.

Hapishane ıslahatları adına gelişmelerin II. Meşrutiyet döneminde de hız kesmediği, mevcut hapishanelerle ilgili yerli ve yabancı uzmanlardan destek alınarak raporlar hazırlandığı, vilayet merkezlerine gönderilen sual varakaları ile taşradaki hapishane koşullarının detaylandırıldığı bilinmektedir. II. Meşrutiyet yıllarında hapishaneler için atılan en önemli adımlardan birinin 1880 Nizamname layihasının resmîyete kavuşması ve uygulamaya konulması olduğunu görmekteyiz. Söz konusu nizamname, 1913 ve 1914 yıllarında yeniden ele alınacak ve 1917'de yürürlüğe girecektir (Saner Gönen, 2018, s. 174-175). Bu dönemde hapishanelerle ilgili alınan radikal kararların daha çok hapishanelerin fiziki şartlarının düzenlenmesiyle ilgili olduğunu dile getirebiliriz. Raporlarda vurgulanmakta olan hapishanelerin güvenlik şartlarından ve sıhhi durumdan uzak hali hükümetin dikkatini çekmiş ve birtakım önemlerin hayata geçirilmesi adına çeşitli girişimler başlamıştır (Şenyurt, 2003, s. 77). Ancak başta ekonomik şartlar olmak üzere, bu dönemde yaşanan savaşlar ve siyasi bunalımlar da hapishaneler için yapılması gereken ıslahat faaliyetlerini durdurmuş, projesi hazırlanan pek çok hapishane inşası, yine proje olarak kalmıştır.

KONYA VİLAYETİ MERKEZ HAPİSHANESİ PROJELERİ

Bedene yönelik ceza usullerinin uygulandığı modern öncesi dönemde, suçlu ya da zanlıların ceza çekmek için değil, yalnızca "tutuldukları" alanların mevcudiyetini görebiliriz. Bu mekânlar ise coğrafyaya göre çeşitlilikler arz etse de genel itibarıyla Osmanlı coğrafyasında kale, burç, terk edilmiş eski yapılar, hanlar, hamamlar, kışlalar ve tersaneler gibi farklı işleve sahip mekânların ve ada gibi coğrafi bölgelerin "tutukevi" olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte özellikle kadın mahkûmlar için kiralık bir ev ya da bölge kadısı ile mahalle imamının evinin de bir "tutukevi" olarak hizmet verdiği görülür. Örneğin, Konya'da bulunan kadın mahkûmlar için bir hane kiralama yoluna gidilmiştir (Kurtulgan, 2016, s. 152). Ayrıca Anadolu Selçuklu sultanı Alaeddin Keykubat döneminde inşa edilmiş olan ve Konya burçlarından birini oluşturan Ahmedek'in Osmanlı yönetimi altında uzun yıllar boyunca zindan olarak kullanıldığı ve böylece söz konusu burcun "zindankale" ismini aldığı bilinmektedir (Küçükdağ, 2001, s. 86-87; Özcan, 2019, s. 11,16) (Görsel 1).

Tanzimat ilanı sonrasında başlayan hapishane inşa süreci içinde Konya Vilayetinde de diğer kamu yapılarıyla birlikte çeşitli girişimlerin başladığı bilinmektedir. Gerek vilayet merkezinde gerekse vilayete bağlı kaza ve sancaklarda bulunan hapishane mekânlarının modern hale getirilmesi, sıhhi şartlarının iyileştirilmesi ve güvenlik

zaaflarının giderilmesine dair çok sayıda yazışma ile karşılaşılır. Bununla birlikte hapishanelerin hiçbir zaman istenilen düzeyde moderniteye kavuştuğunu söyleyemeyiz. 11 Nisan 1911 tarihli bir belgede Konya'ya bağlı Bozkır, Beyşehir, Ereğli, Seydişehir ve Sultaniye kazalarında yeni hapishane binasına ihtiyaç duyulduğu, Ilgın hapishanesinin ise tamire muhtaç olduğu dile getirilmektedir (Kurtulgan, 2016, s. 152).

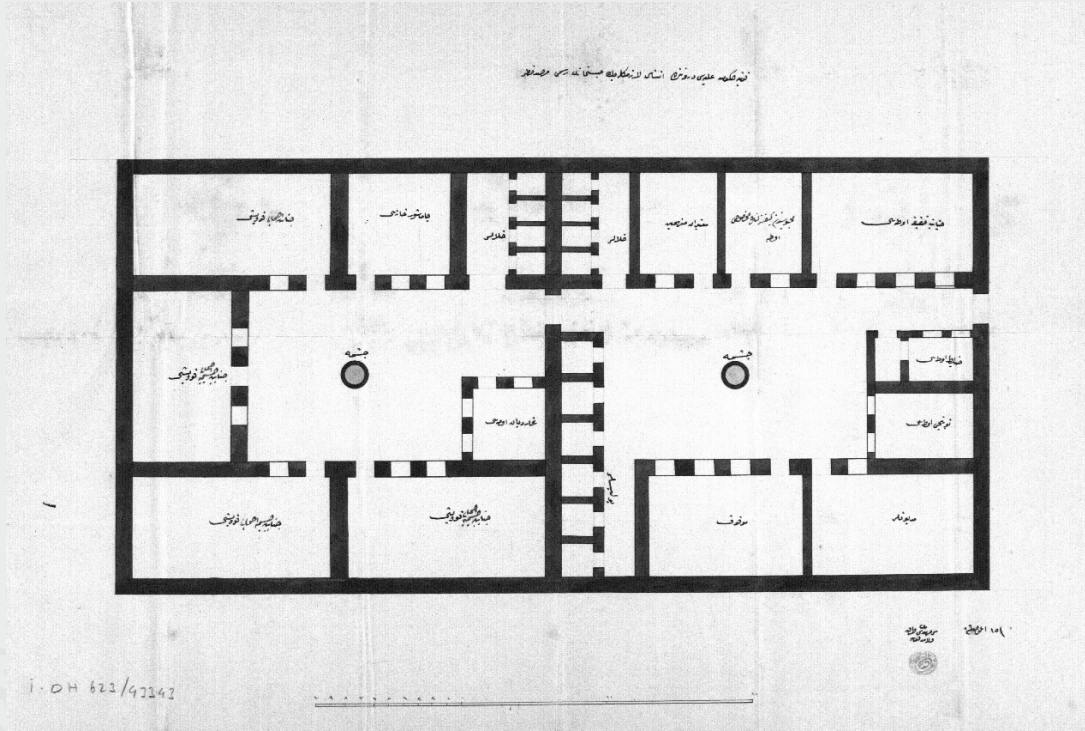
Konya vilayet merkezinde inşa edilmesi planlanan hapishanelere ait Osmanlı Arşivinden tespit edebildiğimiz üç farklı proje, üç farklı tasarım özellikleri sergilemektedir. 1870, 1873 ve 1891 tarihli bu üç projenin de yukarıda değinilen 1880 Layihasının çerçevesini çizmiş olduğu modern hapishane kurumunun sahip olması gereken özellikler göz önünde bulundurularak hazırlandığı görülmektedir. Plan çizimlerinde yer alan bir diğer önemli ortak nokta ise mekânların işlevlerinin tanımlanıyor olmasıdır. Böylece, bir Osmanlı hapishanesinde mekân organizasyonunun hapishanenin gündelik yaşam pratiğiyle olan bağı da okunabilmektedir. 1873 ve 1891 tarihli proje dosyalarında yapıların ana cephe çizimlerinin yer alması, tercih edilen üslup ve malzeme kullanımı hakkında da değerlendirme yapılabilmesine olanak tanımaktadır. Projelerin müellifleri hakkında herhangi bir not düşünülmemiş olup, yalnızca 1870 tarihli projede vilayet başmühendisinin projeyi hazırladığına dair bilgi verilmiştir.



Görsel 1. 19. yüzyıl sonunda Konya'daki Zindankale (Haynes in Anatolia, 1884 ve 1887).

17 Kasım 1870 tarihli bir dosyada, hükümet konağı yanında inşa edilmesi düşünülen hapishanenin yalnızca zemin kat planı paylaşılmaktadır (BOA, *İrade*, 623: 43343) (Görsel 2). “Konya hükümet dairesi derununda inşası lazım gelecek hapishanenin resm-i musattahıdır” başlığını taşıyan projede simetrik bir şema ile karşılaşılmaktadır. Dikdörtgen formlu kütle içinde merkezinde çeşme yer alan iki avlunun çevresinde toplanan farklı işlevli mekânlar, plan şemasının genel hatlarını oluşturmaktadır. Proje üstünde alınan notlar aracılığıyla Konya vilayeti başmühendisi (*sermühendis*)

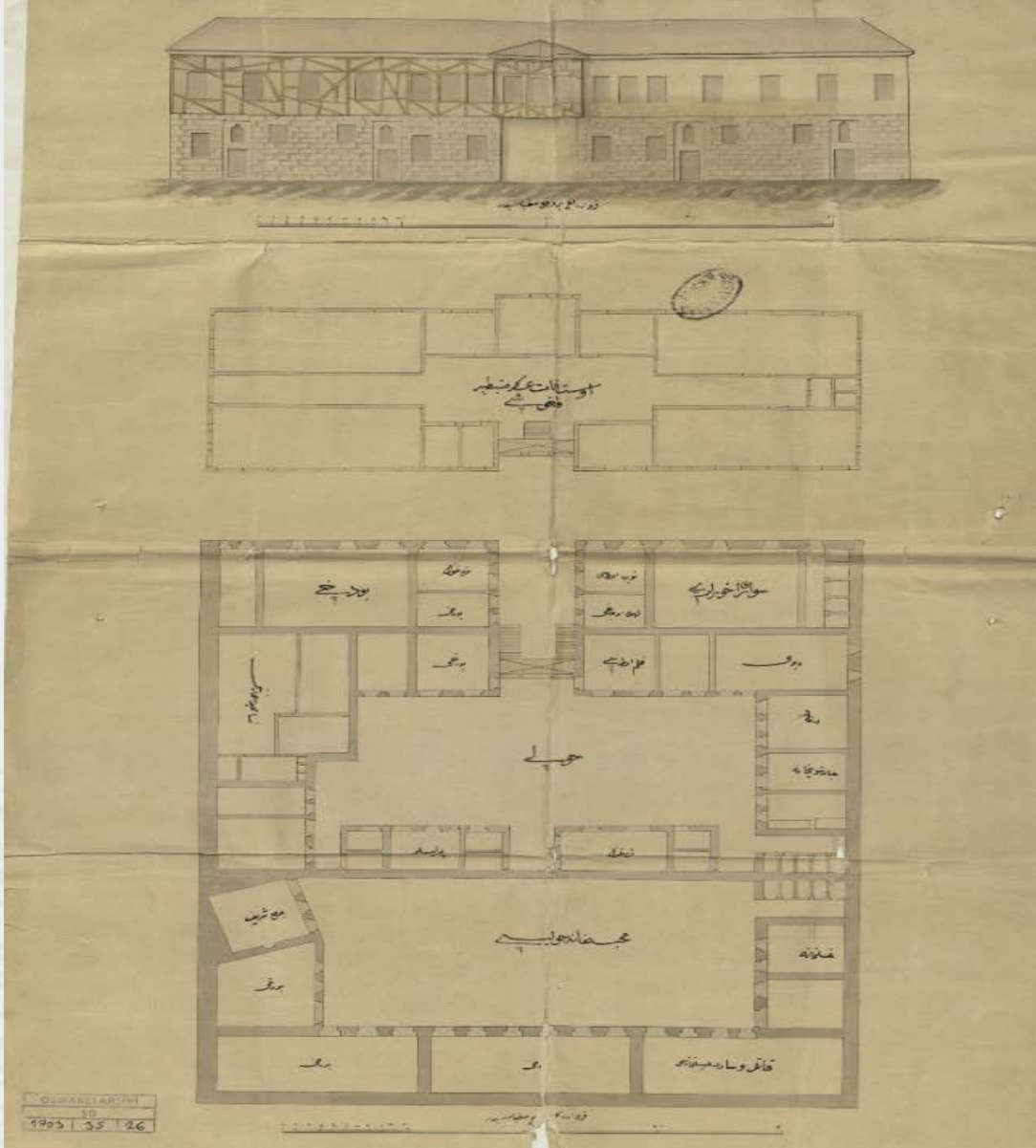
tarafından tasarlandığı görülen yapıda giriş cephesinde asimetrik olarak yerleştirilen ana kapının açıldığı ilk avlu çevresinde *hela*, *muteber suçlular koğuşu*, *tecrithane* olarak telaffuz edilebilecek *mahbusdan keyifsizlenenlere mahsus oda*, *cinayet hakika odası*, *zabit odası*, *nöbetçi odası*, *medyun -borçlu- koğuşu*, *mevkuf koğuşu* ve *altı polis hücre*si yer alır. Benzer tasarım özelliklerini taşıyan, birinci avlu vasıtasıyla geçiş sağlanabilen ikinci avlu ise *helalar*, *çamaşırhane*, *dört cinayet koğuşu* (*cinayet-i cesime ashabı koğuşu*) ve *gardiyan odası*ndan meydana gelmektedir. Görüldüğü üzere avlulardan biri daha hafif suçlara sahip mahkûmları, diğeri ise cinayet gibi ağır suçlar işlemiş olan mahkûmları barındırmakta, fiziki olarak bu grupları iki avlu aracılığıyla birbirinden ayırmaktadır.



Görsel 2. 1870 tarihli Konya Hapishanesi projesi (BOA, İrade, 623: 43343).

1870 tarihinde hazırlanmış olan hapishane projesinden üç yıl sonra, 30 Kasım 1873'te Konya vilayeti Merkez Hapishanesi için bir projenin daha hazırlandığı görülmektedir (BOA, *Şura-yı Deolet*, 1703: 35) (Görsel 3). Söz konusu projede, 1870 projesi gibi avlu merkezli bir kütle tercih edildiği söylenebilir. Yapı kütleleri kuzey-güney doğrultusunda uzanmaktadır ve ana giriş kuzey cephe merkezinden sağlanmaktadır. Burada da çift avlu tasarımının uygulandığı, giriş bölümünün iki, diğer kütlelerin tek katlı inşa edildiği okunabilmektedir. Uzun giriş koridorunun açıldığı avlunun çevresinde *polis koğuşları*, *çamaşırhane*, *matbah-mutfak- depo*, *iki kalem odası* ve *nisa hapishanesi* konumlanmaktadır. Ana cepheye ve caddeye açılan mekânların *nisa hapishanesinin* iki koğuşu, *nöbet odası*, *kahve ocağı* ve *süvariler avlusu* olarak işlev kazandığı görülür. Birinci avlu ile bir duvar vasıtasıyla ayrılan ve ana kapıya uzak noktada konumlanan *mahbushane havolusu* çevresinde ise *gasilhane*, *dört katil koğuşu* ve *cami* bulunmaktadır. Cami mekânı, kible yönü dikkate alınarak yapı içine asimetrik olarak yerleştirilmiştir. Ana kapının bulunduğu giriş kısmının üst katı ise *zabitan koğuşu* olarak işlev kazanmıştır. Söz konusu üst katta plan merkezinde yer alan

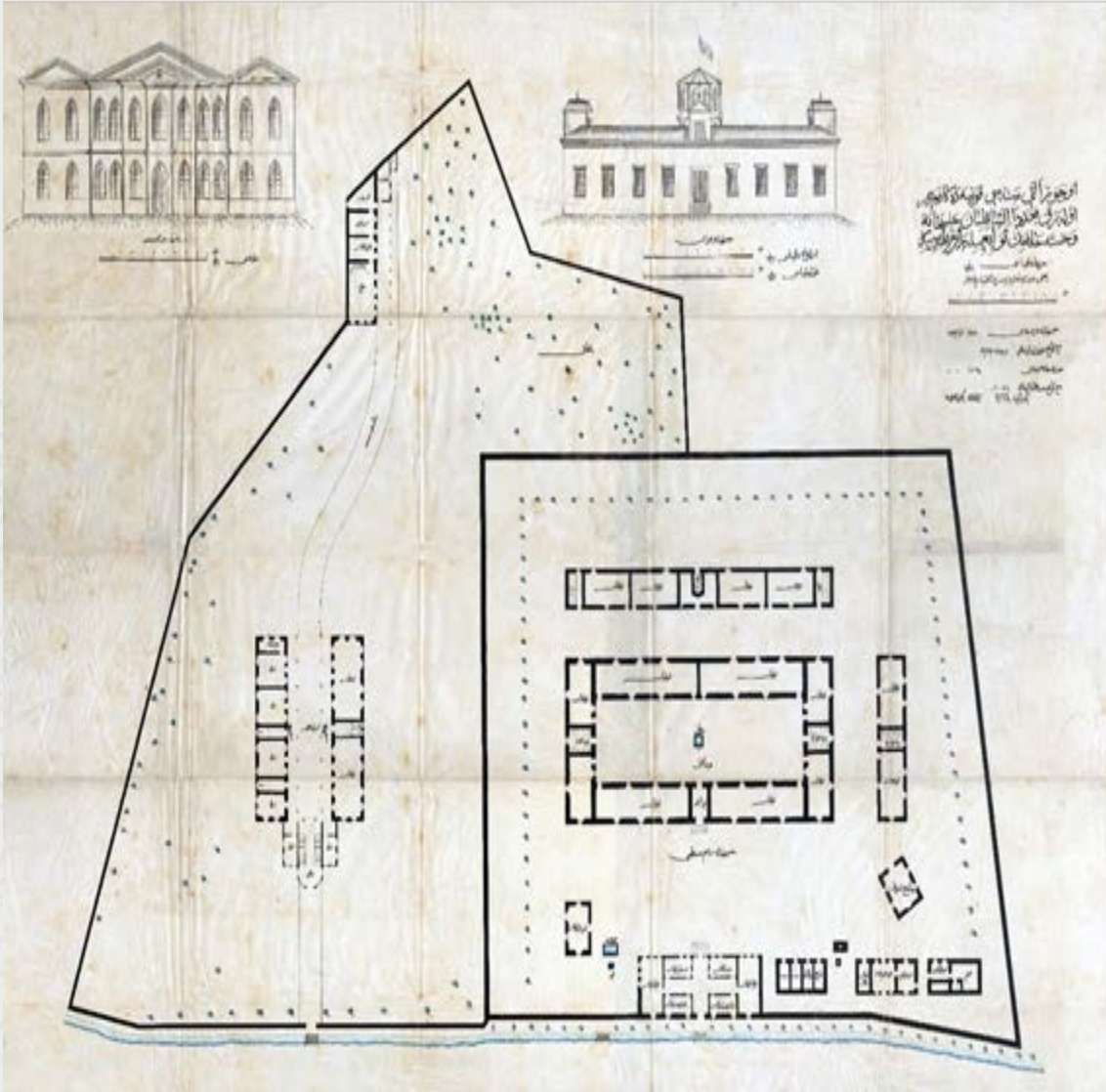
sofa iki koridor ile yanlara açılmakta, on oda ise koridor ve sofaya bağlanmaktadır. Toplam on odanın bulunduğu üst katta, plan merkezinde konumlanan oda ise ana cepheden çıkıntı oluşturmaktadır. Cephe çiziminden anlaşıldığı kadarıyla yalın tasarım özelliklerine sahip Konya hapisanesinde zemin kat cephesinin taş malzemesi ile üst kat cephesinin ahşap hatılları belirgin hale getirilmiştir.



Görsel 3. 1873 tarihli Konya Hapishanesi projesi (BOA, Şura-yı Devlet, 1703: 35).

Konya Hapishanesine dair proje sunan son arşiv belgesi ise 12 Mart 1891 tarihlidir (BOA, Plan-Proje, 3035). Projede, hastahane binası ile aynı arazi sınırları içine yerleştirilen hapishanenin ana bina ve müştemilatının zemin kat planları ile ana cephe çizimleri sunulmaktadır (Görsel 4). Çevre duvarı ile sınırlandırılan oldukça geniş bir arazide konumlanan yapılardan hapishane ve buna bağlı birimler, arazi içindeki bir başka duvar hattıyla hastahanenin arazisinden bağımsız hale gelmektedir. Hapishanenin bulunduğu alana ulaşımı sağlayan ana kapı, çevre duvarına bitişik bir

yapıyla bağlantılıdır. Söz konusu yapıda, plan merkezinde yer alan dört kollu koridora açılan *zabit koğuşları* ve *müdür odası* bulunmaktadır. Ana binadan bağımsız bahçe içine yerleştirilen diğer birimler *gardiyan odası*, *cami*, *hamam*, *çamaşırhane*, *odunluk*, *bakkal dükkânı*, *sanayi dükkânı* ve *koğuşlar* olarak okunabilmektedir. Hapishanenin avlu merkezli tek katlı ana kütlelerinde ise avluyu çevreleyen *yedi koğuş*, *iki ibrişhane (hela)* ve işlevi belirtilmemiş bir oda bulunmaktadır. Ayrıca bir havuz ve bir çeşme de hapishane arazine yerleştirilmiştir. Hastahane bahçesi içinde çevre duvarına bitişik nizamda *gasilhane*, *kömürlük*, *odunluk*, *aşçı odası* ve *matbah* yer almaktadır. Hapishane cephe düzenlemesinde dikdörtgen pencere ve kapı açıklıkları dışında detayın verilmediği, yalın bir tasarımın tercih edildiği söylenebilir. Hastahane binasının cephe karakteri ise sivri kemerleri, silme hatları ve üçgen alıkları ile Neo-klasik unsurları barındıran tasarım özellikleri sergilemektedir.



Görsel 4. 1891 tarihli Konya Hapishanesi (sağda) ve Hastahanesi (solda) projesi (BOA, Plan-Proje, 3035).

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Mekân Organizasyonu ve Tasarım Özellikleri

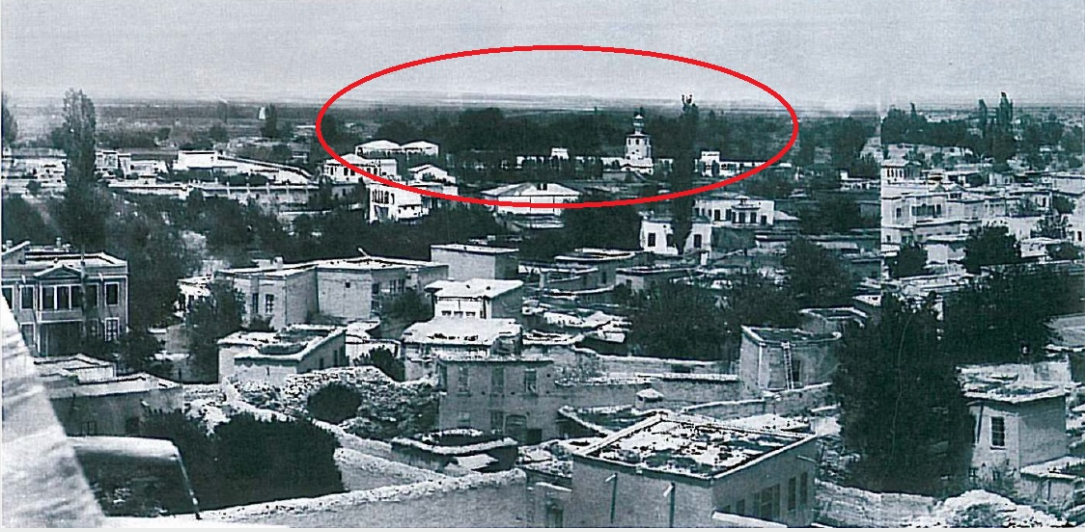
Konya hapishanesi için hazırlanmış üç proje, yapıların plan şeması, mekân organizasyonu ve cephe tasarımlarıyla ilgili detaylar sunması açısından öneme sahiptir. Plan tasarımlarının avlu temelli olması, söz konusu üç projenin de ortak özelliği olarak görülür. Avlu çevresinde şekillenen mekân organizasyonunda hapishanenin gündelik yaşamında olması gereken mekânların yerleşimi, hükümetin üzerinde durduğu hapishane reformuyla doğrudan ilgilidir. Matbah (mutfak), çamaşırhane, cami, gardiyan ve zabıt odaları, memur odaları, hamam, debboy (depo), kahve ocağı, nisa (kadın) koğuşu gibi mekânların varlığıyla birlikte, suç derecelerine göre ayrılmış koğuşların tasarım sürecine dâhil edilmesi Osmanlı hapishane yönetiminin reform arzusuyla açıklanabilir. Bununla birlikte Konya hapishanelerinin, Osmanlı coğrafyasında (Memalik-i Osmani) inşa edilen ya da tasarlanan diğer hapishane binaları ile gerek plan şeması gerekse mekân organizasyonu açısından ortak bir dile sahip olduğunu söyleyebiliriz. Konya hapishanelerinde görülen avlu merkezli şemalar, Osmanlı kentlerinde uygulanmak istenen diğer hapishane plan tasarımlarıyla ortak bir dile sahiptir. Bu bağlamda Elmalı, Kaş, Akseki, Drama, Tekfurdağı (Tekirdağ), İskeçe ve Diyarbakır Vilayeti kazalarında inşa edilecek hapishaneler için hazırlanan proje dosyaları avlu merkezli hapishane plan şeması örneklerini sunmaktadır (Kolay, 2021a, s. 384; Kolay, 2021b, s. 124-231). 1873 ve 1891 tarihli projelerde gösterilen cephe çizimleri göz önünde bulundurularak, yalın tasarım hatlarının tercih edildiği yönünde değerlendirmede bulunmak mümkündür. 1873 tarihli cephe tasarımında zemin katın kesme taş malzeme, birinci katın ise ahşap hatıllar ile desteklenmiş, sıvalı tuğla yığma tekniği ile inşa edildiği izlenebilmektedir. Malzeme ve teknik özellikleri bağlamında yapıda vernaküler tasarım anlayışının ağırlığı olduğu söylenebilir. 1891 tarihli projede ise hem hapishane hem de hastahane binalarının ana cephe çizimleri paylaşılmıştır. Tek katlı olarak tasarlanan hapishane binasının cephesi oldukça yalındır ve simetrik olarak yerleştirilmiş düşey dikdörtgen pencere açıklıkları, cepheyi hareketlendiren yegâne unsurlar olarak karşımıza çıkar. Ana kütlein arkasında kalan ve ana kütlede bağımsız olan sekizgen kule ise hapishanenin cephe tasarımına karakter kazandıran bir diğer yapısal unsur olarak gösterilebilir. Hastahane binasının ana cephesini gösteren çizim ise kademeli kütle hareketleri ile ritmik bir düzen sunan, sivri kemerli pencere ve kapı açıklıkları ile örtü sistemimin üçgen alınlıklı kurgusu, katlar arası ayrımı belirgin kılan yatay silme hatlarıyla dönemin kamu yapıları arasında yaygın bir şekilde tercih edilen Neo-klasik mimarlığın birtakım unsurlarını sergilemektedir.

İnşa Süreçleri

Konya vilayet merkezinde bulunan hapishanenin inşası, tamirâtı ve yeniden inşasına yönelik çok sayıda belge bulunmaktadır. Belgelerin kronolojik akışı göz önünde bulundurulursa Konya merkez hapishanesinin projelerde gösterildiği üzere modern kaidelere uygun bir tasarım ve konfor imkânına sahip olmadığını söyleyebiliriz. Sürekli bir inşaat ve tamirat faaliyeti gösteren hapishane ile ilgili gerek

aşağıda detaylarını vereceğimiz sual varakası gerekse arşiv belgelerindeki bilgi aktarımları bize sıhhi koşulları yerine getiremeyen, güvenlik zaafı olan ve gereken mekân sayısını karşılayamayan bir hapisane binası sunmaktadır. H. 1300/ M. 1883 tarihli Konya Vilayeti Salnamesi'nde hapisane ile ilgili verilen bilgi ise yukarıda detaylarını sunduğumuz 1870 tarihli hapisane projesi ile 1873 tarihli proje arasındaki bağlantıyı açıklar niteliktedir. Salnamede Konya vilayetinde mevcut olan kamu yapılarıyla ilgili şu ifadeler yer verilmiştir; “*Merkez-i vilayetin hükümet konağı ma'a harem dairesi tahtani ve fevkani olarak kırk elli bab odayı müstemil mükemmel iken bundan iki buçuk sene akdem kazaen muhterik olarak yalnız on beş kadar odalı mahalli ve ma'a sandık odası bir evrak mahzeni ile kârgir birer de atik ve cedit hapisane mevcuttur* (Salname, 1300/1883, s. 54)”. Bu bilgiler ışığında 1883 yılında Konya merkezinde bir değil iki farklı hapisane olduğunu görmekteyiz. Hükümet konağı yanında inşa edilen 1870 tarihli projeye sahip hapisane ile onun yakınına projede de izlediğimiz üzere kısmen iki katlı olarak inşa edilmiş 1873 tarihli hapisane binaları (Avcı, 2017, s. 161), salnâmede geçen “atik” ve “cedit” ifadelerini somutlaştırmaktadır.

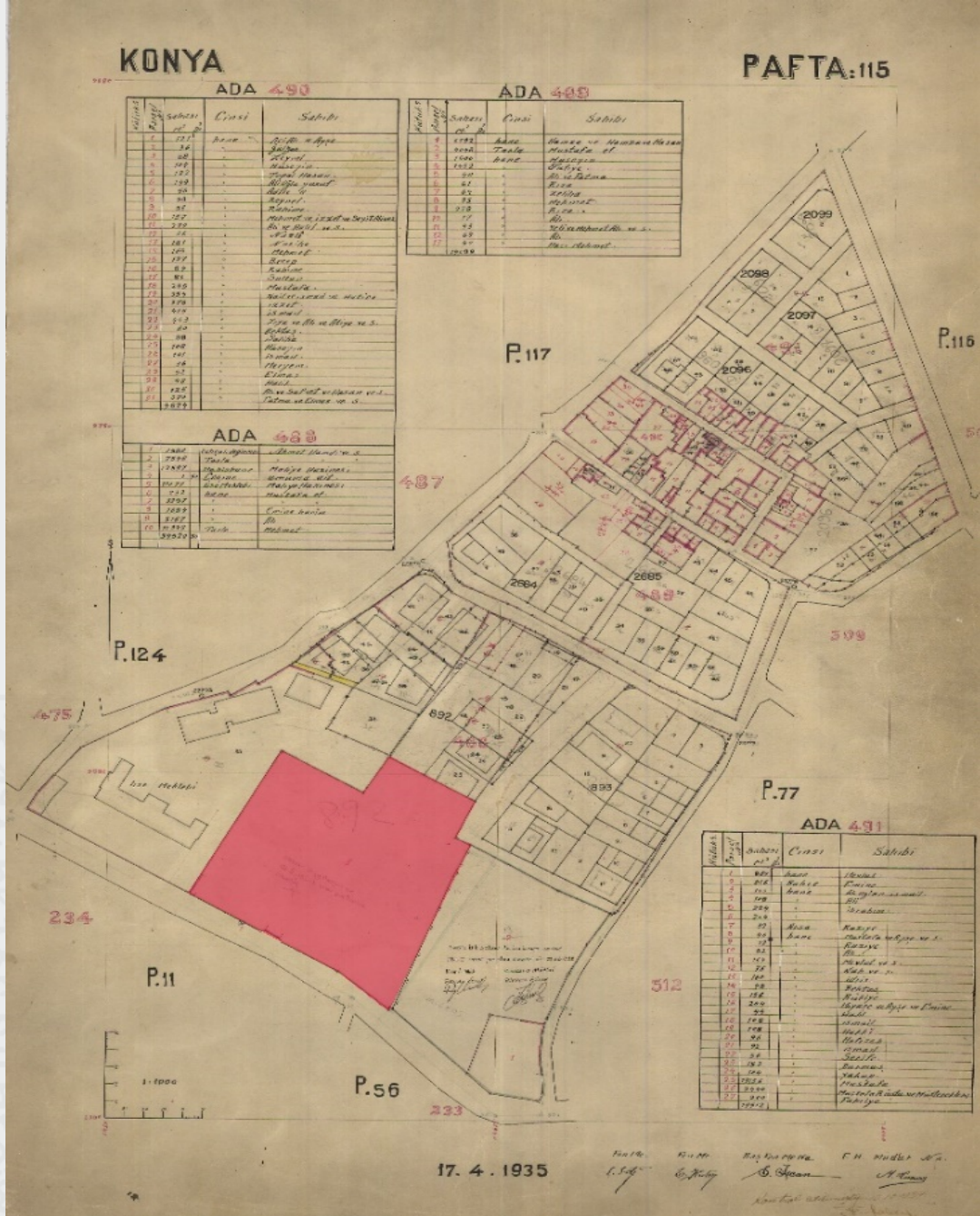
Fakat 1870 ve 1873 yıllarında inşa edilmiş hapisane binaları ihtiyaca cevap vermeyecek durumda olmalı ki 1880'li yıllardan itibaren yeni bir hapisane inşası için yazışmalar başlamıştır (Akpınar, 2017, s. 23-24). Ekonomik sebeplerle sürekli olarak durdurulan ve uzun yıllar boyunca tamamlanamayan hapisane binasının muhtemel projesi, yine yukarıda detaylarını sunduğumuz 1891 tarihli proje dosyası olmalıdır. Bulunduğu alan itibarıyla daha önce inşa edilmiş hapisanelerden ayrı, hükümet konağından bağımsız ve yaklaşık 11.000 metrekarelik arazi içinde konumlanan hapisane binasının 1942 yılına kadar hizmet verdiği ve bu tarihten sonra yıktırılarak yerine yeni hapisane binası inşa edildiği dile getirilmektedir (Akpınar, 2017, s. 24). 1891 tarihli hapisane projesinin detaylarına baktığımızda geniş bir arazi içinde konumlanan birbirinden bağımsız pek çok kütle görürüz. Hapisane bina ile birlikte bu arazi içine yerleştirilen bir de hastahane binasının plan ve cephe detayları da söz konusu proje dosyası içinde paylaşılmıştır. Mutfaktan çamaşırhaneye, hastahanedeki gardiyan odalarına ve hatta kuleye kadar oldukça farklı işlevlere sahip mekânları barındıran ve modern bir hapisane tasarımı sunan bu projenin eksiksiz bir şekilde tamamlanıp tamamlanmadığı hakkında bilgi sahibi olamasak da Akpınar, Konya hapisanesi için başlatılan yeni inşa faaliyetinin Konya Tapu ve Kadastro V. Bölge Müdürlüğü Arşivinde yer alan tapu kayıtlarına göre 13 Aralık 1899'da tamamlandığını dile getirmektedir (Akpınar, 2017, s. 23-24). Hapisane ve hemen yanında inşa edilen hastahane binasını kent silüeti içinde gösteren en net fotoğraf 1895 tarihinde Guillaume Berggren tarafından Alaattin Tepesinde konumlanan Eflatun Mescidi'ndeki Saat Kulesinden çektiği Konya panoramasıdır (Görsel 5). Söz konusu panoramanın ilk karesini oluşturan fotoğrafta yapılar grubunun en gerisinde kalan ve kulesiyle dikkat çeken yapı muhtemel hapisane binasıdır. Proje detayında da karşımıza çıkan kule ve tek katlı olarak izleyebildiğimiz hapisane binası ile hapisaneden daha yüksek, çok katlı tasarlanan hastahane binasının kütle özellikleri fotoğraftan okunabilmektedir. Şu hâlde 1891 tarihli projenin 1895 yılında hayata geçirilmiş olduğunu söyleyebiliriz.



Görsel 5. Guillaume Berggren'in Konya panoramasında Konya hapisane binasının yeri (Karpuz, 1996, s. 164).

II. Meşrutiyet döneminde Dâhiliye Nezareti bünyesinde kurulan Mebâni-i Emiriyye ve Hapishaneler İdaresi Müdüriyeti tarafından tüm vilayetlere gönderilen ve “Memâlik-i Osmaniye’de” mevcut hapishaneler için Dâhiliye Nezareti’ne verilecek malûmata dair sual varakasdır” başlığını taşıyan raporlar vasıtasıyla, Birinci Dünya Savaşı’nın hemen başlarında Osmanlı coğrafyasındaki hapishanelerin fiziki ve idari koşulları hakkında detaylı bilgilere sahibiz. Bu bilgiler ışığında Konya Vilayeti Merkez Hapishanesi’nin mevcut koşullarına bakıldığında karşımıza Osmanlı hapishanelerinin içinde bulunduğu genel duruma uygun şartlar ile karşılaşılıyor. Sual varakasında, Konya Merkez Hapishanesinin yeniden inşa edilmesi gerekliliği vurgulanırken, mevcut hapisane binasının özellikle güvenlik açısından kritik riskler taşıdığı dile getirilmekte, koğuş ve odaların düzensiz bir plan dâhilinde oldukları tarif edilmektedir (Demiryürek, 2019, s. 121; Akpınar, 2017, s. 26-27; BOA, Dâhiliye 10: 15). Şu hâlde 1899’da inşası tamamlanan ve 1942’de yıktırılan hapisane binasının 4 Şubat 1914 tarihli sual varakasına göre inşasından kısa bir süre sonra tahrip olduğu anlaşılmaktadır. Uzun yıllar alan yapım aşamalarından sonra tamamlanan ve yalnızca 15 senede tahrip olan yapının mevcut projeye ne kadar sadık kalınarak inşa edildiği de ayrıca aydınlatılmayan bir konudur. 1891 tarihli projenin uygulandığı arazinin üzerine 1942’de yeniden bir hapisane inşa edilerek B tipi Kapalı Ceza İnfaz Kurumu olarak hizmet verdiği, 1989’da ise Açık Ceza İnfaz Kurumu olarak işlev kazandığı bilinmektedir. 17.04.1935 tarihinde hazırlanan, 1937 ve 1996 yıllarında revize edilen pafta haritasında ise söz konusu arazi 115 pafta, 488 ada 3 parselde gösterilerek *habishane* olarak not düşülmüş olup günümüzde Karatay İlçesi, Kuzgunkavak Mahallesi, Sultan Veled Caddesi üzerinde yer almaktadır (Görsel 6-7). Hapisane ve yanında inşa edilmiş hastahanenin bulunduğu paftayı gösteren bir diğer harita ise Selçuk Es arşivinde yer alan 1922 tarihli Konya şehrinin umumi haritasıdır. Burada hapisane binasının yalnız çevre sınırları verilmiş, binanın izdüşüm sınırları gösterilmemiş olmasına rağmen, 1891 tarihli proje dosyasında bulunan hastahane binasının konumlandığı alanda ise proje dosyasındaki izdüşüme uyan binanın bilgisi

“mektebi sultani” olarak verilmiştir (Konya Büyükşehir Belediyesi Arşivi) (Görsel 8). Bu durumda hastahane olarak tasarlanan yapının sonradan eğitim yapısına dönüştürülme ihtimali var ki; 1895 ve 1898 tarihli iki arşiv belgesi bu savı doğrular niteliktedir. Belgelerde, hastahane olarak inşa edilen yapının idadi olarak kullanıldığı, söz konusu binanın tamiri ve yeni bir hastahane inşası için maarif sandığından yararlanılacağı ile ilgilidir (BOA, Maarif Nezareti, 277:1; BOA, Bab-ı Ali, 1156/86660).

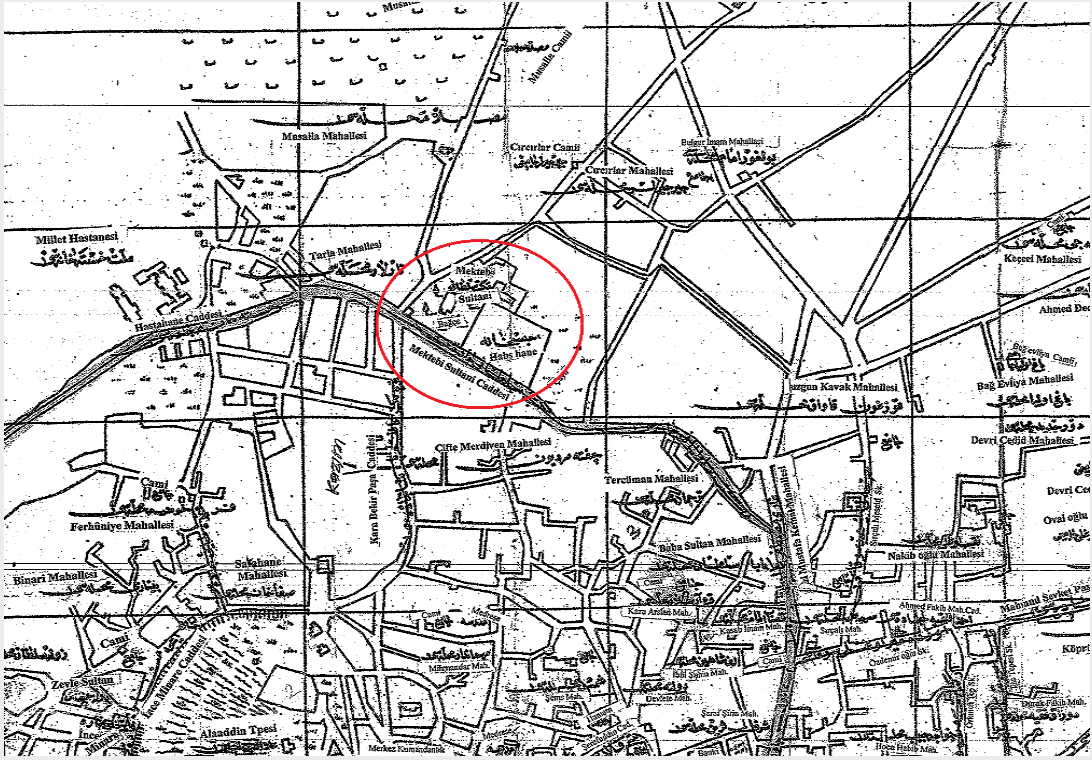


Görsel 6. Konya Hapishanesinin yerleştiği konumu gösteren (pembe renkli işaretlenen alan) 1935 tarihli pafta haritası (Konya Tapu ve Kadastro V. Bölge Müdürlüğü Arşivi).

Yukarıda sıraladığımız tüm veriler ışığında 1870 ve 1873 yıllarında Konya’da iki hapishane inşa edildiği, fakat bu hapishanelerin yetersiz olması sebebiyle 1891 yılında yeniden proje hazırlandığı ve uygulandığı, söz konusu projede görülen hastahane binasının ise özgün işlevi dışında, idadi mektebi olarak kullanıldığı, hapishane binasının ise 1942 yılına kadar hizmet verdiği görülmektedir. İdadi olarak işlev kazanan hastahane binasının gününe 1931 yılında bir mektebin daha inşa edildiği de pafta bilgilerinden izlenebilmektedir. Hastahane binasının günümüzde mevcut olmadığı bilinmekte, 1960’lı yıllarda yıktırıldığı dile getirilmektedir (“Ortaokullar”, 1973, s. 182). Söz konusu hastahane binası ile ilişkili olduğu düşünülen tarihsiz bir fotoğrafın altında ise Konya’daki mevcut hapishane binasının derununda inşa edilmiş olan hastahane binasının resmi küşadı (açılışını) hakkında bilgi verilmektedir (BOA, *Fotoğraflar [FTG. f.]*, No: 1692). Yapının cephe detaylarını izleyemeyeceğimiz derecede kötü durumda olan söz konusu fotoğraf, projede izleyebildiğimiz yapının inşa edildiğine dair en net bilgiyi sunan belge olması açısından ayrıca kıymetlidir (Görsel 9). Bununla birlikte yine tarihsiz bir başka fotoğraf da Konya İdadisini göstermektedir (Görsel 10). Karpuz’un hazırlamış olduğu eserde paylaşılan fotoğrafın bilgi notunda ise Konya İdadisinin 1899’da kurulduğu, daha sonra söz konusu İdadi binasının yıkılarak yerine Karma Ortaokulu’nun inşa edildiği yazmaktadır (Karpuz, 1996, s. 142). Karma Ortaokulu’nun 1931 yılında inşa edildiği düşünülürse, aslen hastahane olan binanın da bu yıllarda yıkılmış olması gerekmektedir.



Görsel 7. Konya Hapishanesinin günümüz yerleşim alanının uydu görüntüsü (Yandex Haritalar)



Görsel 8. 1922 tarihli Konya şehrinin umumi haritasında hapisane ve hastahanenin konumu (Konya Büyükşehir Belediyesi Arşivi'nden düzenlenmiştir).



Görsel 9. Konya hapisanesinin yanına inşa edilmiş hastahane binasının açılış töreninden bir fotoğraf (BOA, Fotoğraflar [FTG. f.]. No: 1692.



Görsel 10. 1890'larda İdadi mektebine dönüştürülen hastahane binasının tarihsiz bir fotoğrafı (Karpuz, 1996, s. 142).

EXTENDED ABSTRACT

Even though the definitions of crime, the judicial process, and the reforms on punishment in the European continent took place in different time periods according to the countries, in the second half of the 18th century, the necessity of giving the penal system to the fundamental rights and freedoms of the individual rather than to the body became a more preferred situation. Thus, the basis for the regulation of the penal method in the European legal system as the restriction of the freedom of the individual within a certain space and based on time has been established. Prison buildings, where this restriction will be implemented, also gained their architectural form in the same period, and various plan types were developed for prisons in Europe and North America. These plan types have found the opportunity to be partially implemented in countries outside these geographies.

The punishment methods, which are considered appropriate in the sharia and customary law in the Ottoman penal system, are generally in the understanding of tit-for-tat against the body, and thus it can be said that the punishments given are to deter the society from such crimes by giving heavy punishments rather than reintegrating the convict into the society. Methods such as execution, exile, kalebentlik (to be imprisoned in a castle, fortress, or tower), cezirebentlik (to be imprisoned in an island) and beating can be counted among the methods of the Classical Ottoman penal system. In short, it is seen that there is no certain attitude about the place where the punishment will be served in the pre-modern Ottoman criminal law and method, and any place can be used as a place of punishment according to the conditions. It is seen

that radical changes in the Ottoman criminal law took place immediately after the declaration of the Tanzimat Edict, and as a result, the crimes were categorized as felony, crimes, and misdemeanor crimes, and the places where the prisoners are held are reviewed within the scope of Islahat Fermanı (the Ottoman Reform Edict of 1856). After this date, it can be observed that the construction and repair of the prison was accelerated with the legal developments in the Ottoman Empire. Especially since the second half of the 19th century, projects related to the construction of new prisons have been prepared in many cities, budget works have been carried out to finance the construction and different types of plans have been created.

In this context, the Konya province central prisons projects discussed in this study were prepared in parallel with the above developments. When the projects prepared in 1870, 1873 and 1891 are examined in detail, it can be observed that in addition to three different plan designs, courtyard central plan type and similar space organizations were carried out. The construction and repair phases of the central prison of the Konya province were detailed, considering the correspondence about the buildings, the question papers (sual varakaları) presenting the functioning and physical conditions of the prison, the yearbooks (Salnâme) and the period maps showing the location of the building. Here, it was concluded that the project dated 1891 was implemented, but it was demolished and renewed in the republican period and only the land borders could be preserved.

KAYNAKÇA

- Akın, H. (2011). "Osmanlı Devleti'nde hapisane ıslahatına dair 1893 tarihli bir nizamname önerisi". *History Studies International Journal of History*, (3/3), 23-36.
- Akpınar, Ö. (2017). *Meşrutiyetten cumhuriyete Konya hapisaneleri (1876-1922)*. (Yüksek Lisans tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Avcı, Y. (2017). *Osmanlı hükümet konakları, tanzimat döneminde kent mekânında devletin erki ve temsili*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Bozkurt, G. (1996). *Batı hukukunun Türkiye'de benimsenmesi Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne resepsiyon süreci (1839-1939)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Demiryürek, H. (2019). *Osmanlı hapisaneleri (1913-1914)*. İstanbul: Babiali Kültür Yay.
- Erim, N. (1984). "Osmanlı İmparatorluğunda kalebendlik cezası ve suçların sınıflandırılması üzerine bir deneme". *Osmanlı Araştırmaları*, (IV), 79-88.
- Foucault, M. (2019). *Hapishanenin doğuşu* (M. A. Kılıçbay, çev.). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Haynes in Anatolia, 1884 ve 1887, Erişim adresi: <https://digital.library.cornell.edu/catalog/ss:12579201>
- Karpuz, H. (Haz.) (1996). *Fotoğraflarla geçmişte Konya*. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Yay.
- Kolay, E. (2021a). Osmanlı hapisane mimarisinde plan tipleri hakkında bir değerlendirme. E. Kavalçalan (Ed.). 24. *Uluslararası Ortaçağ ve Türk dönemi kazıları ve sanat tarihi araştırmaları kitabı* içinde, (s. 375-390), Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş-ı Veli Üniversitesi Yay.
- Kolay, E. (2021b). *Arşiv belgeleri ışığında Osmanlı hapisane mimarisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay.
- Kurtulgan, K. (2016). "Arşiv belgeleri ışığında Konya vilayeti hapisanelerine bir bakış (1910-1922)". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (39), 147-169.
- Küçükdağ, Y. (2001). "Konya Kalesi'nin ahmedek bölümüne dair". O. Eravşar (Haz.). *I. Uluslararası Selçuklu kültür ve medeniyeti kongresi bildiriler*, Cilt II içinde, (s. 83-92), Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yay.
- "Ortaokullar", (1973). *Cumhuriyetin 50. yılında Konya 1973 il yılı*, Konya.
- Özcan, Z. (2019). *Konya zindankale (ahmedek) kazı ve buluntuları (Selçuklu dönemi buluntuları)*. (Yüksek Lisans tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Özkul, A. E. (2018). "XVIII. yüzyılın ilk yarısında Kıbrıs'ta kalebentler ve cezirebentler". E. Gürsoy Naskali ve H. Oytun Altun (Ed.), *Hapishane kitabı* içinde (s. 130-139). İstanbul: Kitabevi Yay.
- Saner Gönen, Y. (2018). "Osmanlı İmparatorluğunda hapisaneleri iyileştirme girişimi, 1917 yılı". E. Gürsoy Naskali ve H. Oytun Altun (Ed.), *Hapishane kitabı* içinde (s. 173-183). İstanbul: Kitabevi Yay.
- Salnâme-i Vilayet-i Konya*, (H. 1300/M. 1882-1883). Konya: Vilayet matbaası.
- Şen, Ö. (2007). *Osmanlı'da mahkûm olmak: Avrupalılaşıma sürecinde hapisaneler*. İstanbul: Kapı Yay.
- Şenyurt, O. (2003). "20. yüzyılın ilk çeyreğinde Anadolu ve İstanbul'da bazı hapisane inşaatları". *Arredamento Mimarlık*, (9), 76-80.
- Yıldız, G. (2012). *Mapusâne: Osmanlı hapisanelerinin kuruluş serüveni (1839-1908)*. İstanbul: Kitabevi Yay.

Arşiv Belgeleri

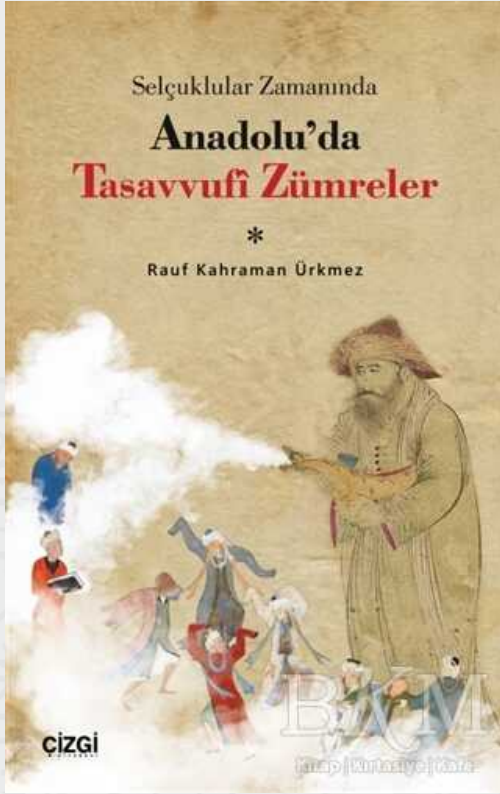
- Başkanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *Dâhiliye, Müteferrik [DH. MB. HPS. M.]*. No: 10, Gömlek No: 15.
- Başkanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *Şura-yı Devlet [ŞD.]*. No: 1703, Gömlek No: 35.
- Başkanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *İrade, Dâhiliye [İ. DH.]*. No: 623, Gömlek No: 43343.
- Başkanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *Plan-Proje-Kroki [PLK. p.]*. No: 3035.
- Başkanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *Maarif Nezaret, Mektubi Kalemi [MF. MKT]*. No: 277, Gömlek No: 1.
- Başkanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO]*. No: 1156, Gömlek No: 86660.
- Başkanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *Fotoğraflar [FTG. f.]*. No: 1692.

SELÇUKLULAR ZAMANINDA ANADOLU'DA TASAVVUFÎ ZÜMRELER

Ürkmez, Rauf Kahraman (2020). *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Tasavvufî Zümreler*

Konya: Çizgi Kitabevi ISBN: 978-605-196-402-7, 1.Baskı, 456 s.

Halil BALTACI*



Türklerin Anadolu'yu fethedip Müslüman yurdu hâline getirmelerinin başlangıcı olan XII-XIII. Yüzyıllara dair tarih çalışmaları, araştırmacıları zorunlu olarak tasavvuf ve tasavvufî zümrelerle yüz yüze getirmektedir. Anadolu'nun Müslümanlık tarihi, bir bakıma tasavvufî tarihi de demek olduğundan, tarih alanında, tasavvufî düşünce ve kurumlara dair çalışmaların dikkate değer sayıda çoğaldığı görülmektedir. Bu metinde tanıtıp değerlendirmeye çalıştığımız *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Tasavvufî Zümreler* adlı kitap da tarih alanında çalışan bir araştırmacı olan Rauf Kahraman Ürkmez'in, bu kabil çalışmalarından birisidir. Ürkmez'in önsözde verdiği bilgilerden, bu kitabını, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı'nda, Mustafa Demirci danışmanlığında hazırladığı *Menâkıbnâmeler Göre XIII. Yüzyıl Selçuklu Anadolusu'nda Tasavvufî Zümreler* adlı doktora tezinden

üreterek neşrettiği anlaşılmaktadır (s. 10).

Kitap; giriş ve dört bölüm, sonuç, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır. Öncelikle girişte belirlenen ve akademik bir çalışmanın gerektirdiği; amaç, kapsam, yöntem ve kaynaklara dair vâdedilen hususların, kitap boyunca, ilmî bir disiplin içinde başarıyla yerine getirildiğini baştan söylememiz gerekir. Araştırmacının bu çalışmayı yapmasının amacı; dönem hakkında bilgi veren "menakıbnâme"leri esas alarak XIII. Yüzyılda Anadolu'da faaliyet gösteren tasavvufî zümreler hakkında bilgi vermektir. Kitabın bina edildiği temel menâkıbnâme türü eserlerin bir listesi şöyledir: *Menâkıb-ı Evhâdüddîn-i Kirmânî*, Mertol Tulum'un ifadesiyle *Nâme-i Kudsi*; Ahmet Yaşar Ocak ve İsmail Erünsal'ın tanımlamasıyla *Menâkıbü'l-kudsiyye, ed-Dürrü's-semîn, Regâyibü'l-gayb*,

* Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.
hbaltaci@erzincan.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-6163-8938>.

Risâle-i Sipehsâlâr, Menâkıbü'l-ârifin, Vilâyetnâme-i Hünkâr Hacibektâş, Vilâyetnâme-i Hacım Sultan, Tuffâhü'l-ervâh ve Nefahâtü'l-Üns. Bunun yanında, araştırmacının çeşitli dönemlere ait vakfiyeler, kronikler, seyahatnâmeler, tapu tahrir kayıtları ve arşiv belgelerine dayalı şehir çalışmaları içeren kaynakları değerlendirdiği, geçmiş ve modern döneme ait çalışmalara ait zengin bir kaynakça oluşturulduğu görülmektedir. Bu bağlamda menâkıbnâmeler üzerine çalışma yapan M. Fuad Köprülü, Abdülhakî Gölpinarlı, Bediüzzaman Firüzanfer, Tahsin, Yazıcı, Irene Melikoff, A. Yaşar Ocak, Ahmet T. Karamustafa vb. isimler çalışmada dikkate alınan son dönem araştırmacıları olarak dikkat çekmektedir. Araştırmacı kendi çalışmasına benzer araştırmalarıyla bilinen Ali Üremiş, Seyfullah Kara, Resul Ay ve Haşim Şahin'e ait çalışmalar hakkında bilgi verip kendi çalışmasıyla ortak ve ayrışan yönlerine işaret etmektedir. (s. 15-42). Ürkmez'in, zikredilen araştırmacıların kullanmadığı bazı yeni kaynaklardan istifade etmiş olması dışında, bu çalışmalarla kendi çalışması arasındaki farkı net biçimde ortaya koyamadığı söylenebilir. Zira zikredilen çalışmaları bilen kimselerin, kitap boyunca, bu çalışmayı diğerlerinden ayıran hususlar veya yaklaşım tarzına dair merakının giderildiğini söylemek zordur.

Giriş bölümünde ayrıca menkıbe/menkâbe ve menâkıbnâme kavramları kısaca tanıtılmış, tarihçiler için kaynak olması bakımından menâkıbnâmelerin imkân ve sınırları tartışılmıştır. Ürkmez'e göre tarihçiler için önemli veriler barındıran menâkıbnâmelerin, "menkıbe unsurları ayıklanarak ya da menkıbe cilası kazanarak hareket edildiğinde, geride menâkıbnâmenin işaret ettiği devrin dinî ve fikri hayatına dair bilgiler, folklorik unsurlar, tartışma konuları ve sosyokültürel yapıya ilişkin detaylar kalmaktadır." Araştırmacı buradan hareketle bu çalışmada; Kâzerûnî, Evhâdî, Kübrevî, Vefâî, Rifâî, Ekberî, Bektâşî, Mevlevî ve Kalenderî zümrelere ait değerlendirmeleri, meselenin tasavvuf tarihi ve uygulamalarını gösteren dinî tarafından ziyade daha çok sosyal, toplumsal ve kültürel yönüyle ele alacağını ve menâkıbnâmeleri bu bakımdan muhteva analizine tâbi tutacağını söylemektedir. Ancak çalışmanın, metin boyunca -tabiatı gereği- tasavvuf tarihi ve düşüncesi çerçevesinde şekillendiği görülmektedir.

"Tasavvufî Zümrelerin Oluşumu, Gelişimi ve Yayılışı" başlığını taşıyan, kitabın omurgası denilebilecek oldukça geniş birinci bölümünde, zikredilen tasavvufî zümreler hakkında bilgi verilmektedir. Bu manada XI-XII. Yüzyılda Anadolu'da Kâzerûnîler dışında tasavvufî bir zümreden söz edilemeyeceği dile getirilmiş, bu tarikat mensuplarının "cihat ve gaza" konusundaki özelliklerine dikkat çekilerek "muharip ve mübellîğ" olmaları öne çıkarılmıştır. Araştırmacıya göre XVI. Yüzyılda diğer tarikatlar içinde eriyinceye kadar Anadolu'da faal olan Kâzerûnîlerin, Bursa, Konya, Kayseri, Erzurum ve Edirne gibi şehirlerde zâviyeleri mevcuttu (s. 45-53).

Kitapta Kâzerûnîlerden sonra, Sühreverdiyye'nin bir kolu olan Evhâdiyye Tarîkatı ve mensupları ele alınmıştır. Bu tarikat, tasavvufî düşüncesi vahdet-i vücûd ve şâhidbâzîlik üzerine kurulu, ahîlik ve fütüvvet teşkilatının kurulmasına katkı sağladığı kabul edilen "yüksek zümre Kalenderî"lerinden Evhâdüddîn Kirmânî'ye nisbet edilmektedir. *Menâkıb-ı Evhâdüddîn-i Kirmânî* esas alınmak suretiyle Kirmânî'nin hayatı ve ailesi hakkında bilgiler verilmiş, dönemin tasavvuf büyükleriyle ilişkisine

değnilmiş, halîfeleri tanıtılmıştır. Bu bölümde dikkat çeken önemli bir detay, Şeyh Şihabüddîn Sühreverdî'nin vefatından sonra hankâh şeyhliğini ve fütüvvet teşkilatına bağlı şeyhlerin liderliği (şeyhü'ş-şuyûh) görevine getirildiği bilgisidir. Ancak kendisinin de kısa bir süre sonra 635/1238 vefat ettiği anlaşılmaktadır. Bu bölümde ahîlerle ilişkisi göz önüne alındığında, Kirmânî'nin, Mikail Bayram'ın tartışmaya açtığı Ahî Evran'ın kayınpederi olup olmadığı meselesinin tartışılmaması bir eksiklik olarak not edilebilir (s. 53-80).

Harezm bölgesinde kurulan tarikatlardan birisi olan ve kurucusu Necmeddîn-i Kübra'ya atıfla "Kübrevîlik" şeklinde isimlendirilen tarikat da esasında Sühreverdîliğin bir kolu kabul edilmektedir. Bu tarikatın Anadolu'ya tesiri, Kübrevîliğin buradaki temsilcisi Necmeddîn-i Dâye üzerinden değerlendirilmiş, hayatı hakkında genel bilgiler verildikten sonra tarikatın tasavvuf anlayışı ve uygulamaları hakkında kaynak eser olan *Mirsâdü'l-ibâd* adlı eserine dikkat çekilmiştir. Onun; Sühreverdî, Mevlânâ, Sadreddîn Konevî ve Evhâdüddîn Kirmânî ile görüştüğü anlaşılmaktadır. Ürkmez'e göre bütün çabalara rağmen Kübrevîlik Anadolu'da tutunamayan tarikatlardan birisidir (s. 81-94).

Anadolu Selçukluları dönemine olumsuz etkisi bulunan Babaî isyanıyla anılan Vefâiler, bu kitapta tanıtılan tasavvufî zümrelerden bir diğeridir. Çalışmada Elvan Çelebî'nin *Menâkıbü'l-kudsiyye* adlı eseri esas alınmış bu çerçevede Dede Garkın, Baba İlyas ve halîfeleri hakkında bilgi verilmiş, tarikat Ebu'l-Vefâ Bağdâdî'ye nisbet edilmiştir. Bu bölümde araştırmacının "Babaîlik" adında bir tarikatın olmadığı, Babaîliğin Vefâiyye'ye nispet edilmesi gerektiğine dair tespiti yerindedir. Baba İlyas ve müritleri hakkında genel bilgiler verilmiş, onun isyandaki rolü değerlendirilmiş, Türkmen boyları üzerindeki hâkimiyeti, dinî reislikle siyasî kişiliği birleştiren karizmasında aranmıştır. Ancak çalışmada yeterince dikkat çekilmese de bu isyanın; siyasî, sosyal ve toplumsal talepler, ekonomik sıkıntılar, yerleşme konusundaki zorluklar ve yönetimdeki zaafılar gibi başka sebeplerini gözden kaçırmamak gerekir.

Baba İlyas'ın halifeleri hakkında bilgi verilirken bu konuda neredeyse yegane eser olan *Menâkıbü'l-kudsiyye*'ye işaret eden Ürkmez, Baba İlyas'ın; Hacı Mihman, Aynü'd-Devle, Şeyh Osman ve Bereket Hacı gibi halifelerini zikredip Şeyh Edebalı'nın Ertuğrul Gazi ile ilişkisini ve Osmanlı'nın kuruluşuna tesir ettiğini hatırlatır. Benzer şekilde Elvan Çelebî'nin verdiği bilgiler ışığında Muhlis Paşa'nın zorlu hayatı mercek altına almıştır. Muhlis Paşa'dan sonra oğlu Âşık Ali Paşa'nın yerini aldığı ve sünnî karakteri baskın bir sûfî olduğu dile getirilmektir. Bu bölümde dikkatimizi çeken bir husus da başka kaynaklarda Baba İlyas'ın halifesi olarak tanıtılan Hacı Bektâş-ı Velî'nin halife değil, "bağlısı" olarak tanıtılmasıdır (s. 94-116).

Seyyid Ahmed b. Ali er-Rifâî'ye (ö. 578/1182) nisbet edilen ve İslam dünyasının ilk tarikatlarından birisi kabul edilen Rifâiyye'nin, daha piri sağken teşkilatlanmasını tamamladığı ve XIII. Yüzyılda Anadolu topraklarında faaliyette olduğu anlaşılmaktadır. Anadolu'da esas yayılmanın Şemseddin Ahmed, Tâceddin Muhammed ve Ahmed-i Kûçek isimindeki dede, baba ve torunun oluşturduğu kuşakla gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu bölümde dikkat çeken husus Rifâîlerin daha çok "tuhaf dış görünüşleri ve alışılmışın dışındaki hâl ve tavırları ile yerleşik dinî ve

toplumsal yapıya karşı muhalif karakter arz eden kimi sûfiler” olarak tanımlanması, “Burhan” denilen “ateşe girme, kızgın demiri ağzına alma, kamçıdan kan akıtma, zehirli hayvanlarla oynama vb.” tuhaf davranışlara dikkat çekilmiş olmasıdır. Ayrıca Rıfâilerin Konya başta olmak üzere çeşitli Anadolu şehirlerinde zâviyeleri olduğu, Mevlevîlerle olan iyi ilişkilerine değinilmiştir. Bektâşî çevresiyle de ilişkisi olduğu değerlendirilen Seyyid Mahmud Hayrânî'nin “Üveysî yolla” Seyyid Ahmed er-Rifâî'den terbiye gördüğü ve Rıfâî olduğu dile getirilmiştir. Seyyah İbn-i Battuta'nın, o dönemde Anadolu'daki Rıfâî dergâhları hakkında verdiği bilgilerin de kayda değer olduğu anlaşılmaktadır (s. 117-138).

İbnü'l-Arabî'nin fikirleri kabul eden talebe ve takipçileri için kullanılan Ekberîler başlığı altında İbnü'l-Arabî'nin hayatına kısaca temas edilmiş, talebe ve takipçilerinden önemli olanlar hakkında bilgiler verilmiştir. Özellikle “Şehy-i Kebîr” olarak bilinen ve dönemin tarîkat büyükleri ile temasta olan Sadreddîn-i Konevî, önemine binaen geniş şekilde ele alınmıştır. Araştırmacının temel kaynaklarından olan *Regâiyibü'l-Menâkıb*, Konevî'nin menkıbelerini ihtiva eden bir eser olarak göze çarpmaktadır. Bu bölümde Konevî'nin babası Mevdüddîn İshak'ın bir Endülüs göçmeni olması ve İbnü'l-Arabî ile ilişkisi dikkat çeken bir ayrıntıdır. Aktarılan bilgilere bakılırsa Evhâdüddîn Kirmânî'nin Konevî'nin şahsiyeti üzerindeki tesiri bilinenden fazladır. Zaman içinde faaliyetleriyle Selçuklu başkentinin Ekberî mektebinin merkezi hâline geldiği anlaşılmakta, Ekberî geleneğin; *Fusûsü'l-hikem*'in ilk tam şerhini yapan Cendî, *Lemaât* sahibi Irâkî, Fergânî ve Kâşânî gibi önemli isimleri hakkında bilgi verilmektedir. Dönemin kudretli yöneticilerinden Süleymân Pervâne ile Ekberîlerin iyi ilişkiler geliştirdiği anlaşılmaktadır (s. 139-160).

Bu çalışmada –bilgi ve belgenin de çokluğundan olsa gerek- en geniş ve detaylı bölümü Mevlevîler oluşturmaktadır. Bu bölümde babası Bahaüddîn Veled hakkında bilgi verilmiş, Kübrevîlik'le ilişkisine kısaca değinilmiş, Kübrevî bir şeyh olamayacağına dair kanaat izhar edilmiştir. Ürkmez'e göre onu klasik bir tarikat şeyhi yerine maneviyat yönü kuvvetli bir âlim olarak değerlendirmek daha doğrudur. Ardından Bahaüddîn Veled'in Belh'ten başlayıp Konya'da neticelenen Anadolu yolculuğuna değinilmiştir.

Bu çalışmada Mevlânâ hakkındaki bilgiler sunulurken kişisel tarihinden ziyade, daha çok onun mânevî tarafını ortaya koyan hususlara dikkat çekildiği görülmektedir. Bu manada babası Bahaüddîn Veled, Seyyid Burhâneddîn Tirmîzî ve Horasan Melâmetîlik anlayışını kendisine ulaştıran ilâhî aşk ve cezbeye dayalı, zühdü ihmal eden Kalenderî tasavvuf anlayışı ile Şems-i Tebrîzî'den söz edilmektedir.

Seyyid Burhâneddîn'in hakkında bilgi verilirken, onun, şeyhi Bahaüddîn Veled'in ölümü üzerine Anadolu'ya gelmesi üzerinde duran Ürkmez, babasının tasavvufî mirâsı ve tarîkat uygulamalarını Mevlânâ'ya aktaran kişi olarak sunar. Ancak ister istemez Seyyid Burhâneddîn'in uzun yıllar ayrı kaldığı şeyhi Bahaüddîn Veled'den ne şekilde istifade ettiği, babasının yanında yaşı da belli bir olgunluğa ulaşan Mevlânâ'nın bu mirâsı neden babasından bizzat almadığı, B. Veled'in hangi tarîkat geleneğine bağlı olduğu, tarîkat uygulamalarının nelerden oluştuğu vb. sorular akla gelmektedir. Doğrusu, belki de çalışma sınırlarını aşmamak adına bu sorulara cevap verilmemiştir.

Zâhirî ilimlerde yetişmiş müderris-sûfî tipinin iyi bir nûmunesi olan Mevlânâ'nın, Konya'da belli bir şöhret yakalamış "sahv" ehli bir mutasavvıfın, pek çok şeyden vazgeçip tasavvufta aşk, vecd ve cezbe ehli "sekr" tavrını benimseyen birisi olmasında Şems-i Tebrîzî ile tanışması ve büyük bir coşkuyla kendisine bağlanması üzerinde durulmaktadır. Şems hakkında bilgi verilirken Ebubekir Sellebaf ve Kübrevî halifesi Baba Kemal Cendî'ye işaret edilmesinden, Mevlânâ'nın yolunun bir kez daha Kübrevîliğe çıktığı görülür. Şemsin kaybolması meselesine dair kaynaklardaki belirsizliğe işaret eden Ürkmez, bu konuda kayda değer bilgilerin şaşırtıcı bir şekilde *Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî* de ortaya çıktığını ve bazı hususların burada aydınlığa kavuştuğunu söylemektedir. Konunun devamında Mevlânâ'nın Selahaddin Zerkûb, Çelebî Hüsameddîn gibi hemdemi olan yakınları hakkında bilgiler verilmiş, bunların Mevlevî geleneğine katkılarına dikkat çekilmiştir. Zerkûb'un Şems ile aynı kaderi paylaşmaktan son anda kurtulduğu bilgisi, Çelebî Hüsameddîn'in özellikle Mesnevî'nin yazılması, Mevlânâ Türbesi'nin inşâsı, Sema ve *Mesnevî* kıraati gibi konulardaki payı şüphesiz zikre değer bir husustur. Mevlevîliğin adab ve erkânıyla sistemleştirilmesinde önemli payı olan Sultan Veled, Mevlevî çevresiyle araları iyi olmadığı ahîlerle ilişkilerin düzeltilmesi konusunda inisiyatif aldığı anlaşılmaktadır. Anadolu'da başta Konya olmak üzere önemli Mevlevî büyüklerinin tanıtıldığı, bazı kadın müritlerle şâir ve ediplerinde yer aldığı bölüm tarîkatın gelişimi ve Anadolu'ya yayılımı konusunda da ayrıntılı bilgiler içermektedir (s. 160-233).

Hacı Bektâş Velî'nin tarîkat pîri olarak kabul edildiği Bektâşîler, kitapta yazarın en üretken olduğu, konuyla ilgili fikirleri tartışıp konuya dair tahliller yaptığı bölüm olarak göze çarpmaktadır. Ortaya çıkış safhasına dair tarihî bilgilerin menkıbelerle perdelendiği tarîkatlar içinde Bektâşîliği özellikle anmak gerekir. Eldeki az malzemeye rağmen üzerinde en çok tartışılan ve yeni fikirlere ulaşılan tarîkat büyüklerinden Hacı Bektaş-ı Velî'nin kişiliği en az tarîkat tarihi kadar belirsizliklerle doludur.

Ürkmez, bu bölümde Bektâşîliği oluşum ve gelişim dönemi olarak iki devrede inceleyip, Hacı Bektaş'ın yaşadığı dönemi ve ilk Bektaşîleri ele almıştır. Hacı Bektaş'ın hayatı, tartışmalı kimliği, hangi geleneğe bağlı olduğu ve Sulucakarahöyük hayatını karşılaştırmalı olarak ele alındığı bu bölümde, *Vilâyetnâme-i Hümkâr Hacı Bektâş*, *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan* ve Âşık Paşa'nın verdiği bilgiler değerlendirilmiştir. Yakın dönemde yapılan tartışmalar ışığında onun Yesevîlik veya Haydârîliğe mensubiyeti; tarîkat kurmaktan uzak meczup bir şahsiyet olduğuna dair görüşler tartışılmıştır. Ürkmez, nihayetinde pek çok araştırmacı gibi onu, Vefâî-Babaî çevreyle izah etmek gerektiğini dile getirip onu Baba İlyas üzerinden Vefâiyye'ye nisbet etmektedir. Eseri *Makâlât* hakkında bilgi verirken Rıza Yıldırım'ın görüşlerinden hareketle eserde "Alevî/Şîî" (bu iki inanç grubunun bu şekilde aynı anlamda ve birlikte kullanılması doğru değildir) eğiliminin olmamasına ve Sünnî karakterine dikkat çeker. Ancak onun, tarîkatını başta Çepni Oymağı olmak üzere konargöçer Türkmenler arasında yaydığını, "halk İslâmî" olarak adlandırılan kitâbî ve fikhî İslam anlayışından farklı, şer'î konular ve ibadetlerdeki gevşek tutumuyla, eklektik unsurları barındıran farklı bir İslam anlayışına sahip olduğunu hatırlatır.

Ürkmez'in Hacı Bektaş'la birlikte zikrettiği ilk Bektâşîler olarak Kadıncık Ana, Yunus Mukrî, Hacım Sultan, Geyikli Baba ve Geyikliler Cemaati, Şeyh Dede Bâlî'nin Anadolu'nun batı ve güneybatı bölgelerinde faaliyette oldukları, İslamlaşma sürecine katkı sağladığı, özellikle kabul gördükleri Türkmenler vasıtasıyla Hacı Bektâş-ı Velî kültürünün yayılıp kökleşmesine katkı sağladıkları görülmektedir (s. 234-279).

Birinci bölümde tasavvuf zümreleri konusunda son olarak Kalenderîler üzerinde durulmuştur. Kalenderî tarifi yapılmış, bu konuda Ahmet Yaşar Ocak ile Ahmet T. Karamustafa'nın eserlerine atıfta bulunulmuş, Melâmetîlik'ten Cevlâkiyye'ye, oradan "yeni zühd akımına" bir takım değerlendirmeler paylaşılmıştır. Kitapta Bektâşîler, Haydârîler, Câmîler ve Abdâlân-ı Rûm Kalenderî halkaları olarak zikredilmiş, Kalenderîliği bir tarîkat hâline getiren Cemâleddîn Sâvî'nin halife ve temsilcilerinden Ebû Bekir-i Niksârî, Ömer- Girîhî, Hacı Mübarek-i Hayderî gibi isimler zikredilmekte, Mevlevî ve Bektâşîlerle ilişkilerine işaret edilmektedir.

Tasavvuf telakkisi, dış görünüşleri ve yaşam biçimlerinin insanlarda şiddete varan tepkilere sebep olduğuna işaret edilmiş, bununla beraber hepsini bir değerlendiremeyeceğini Ocak'ın "yüksek zümre" "popüler" Kalenderî tasnifinin doğru olduğu kabul edilmiştir (s. 279-291).

Kitabın **ikinci bölümünde** menâkıbnâmelere yansıyan olaylar ve bazı tartışmalı tasavvufî kavram ve uygulamalardan hareketle dönemin sûfilere arasındaki ilişkiler ele alınmıştır. Menâkıbnâmeleri, yazıldığı çevreyi yansıtan ayna olarak gören araştırmacı, XIII. Yüzyılda tarîkat çevrelerinin birbirine nasıl baktığına dair ilginç anekdotlara, aralarındaki rekabeti göstermesi bakımından kerâmet gösterilerine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, alışılmışın dışında ve insanlarda rahatsızlık uyandıran tuhafıkların bulunduğu Rifâî zikir törenlerine dikkat çekilmekte, menkıbelerin satır aralarından dönemin sosyal ve toplumsal hayatına dair bilgiler değerlendirilmektedir. Benzer şekilde Mevlânâ ve Sadreddîn Konevî'nin arasındaki ilişkiler tasavvuf anlayışı "sahv ve sekr" kavramları eşliğinde karşılaştırılmakta, ayrıca Allah'ın "enfüs ve âfâk"la bulunmasına dair tavrılarından hareketle Mevlevîlerle Evhâdîler tartışılmaktadır. "Afâk" ya da dış sûretlerden Allah'a ulaşmayı savunan Evhâdüddîn Kirmânî'nin "şâhidbâzî"liğine değinilmekte, bu tavrın tasavvuf tarihindeki izlerine dikkat çekilmektedir (s. 295-321).

Tasavvufî kurumlar başlığını taşıyan **üçüncü bölümde**, Anadolu'da İslam ve tasavvufun yayılması kadar imâr ve iskânı hakkında bilgi veren kurumlar olan tarîkat dergâhları, menâkıbnâmelerin verdiği bilgiler ışığında ele alınmıştır. Zâviye, tekke, dergâh, âsitâne vb. isimlerle çeşitli tarîkatlara ait zâviyeler hakkında bilgi verilmiş, basit binaların kompleks müesseselere dönüşüm süreci, bunların dine, sosyal yapılarla ve toplumsal gündelik hayata katkılarına değinilmiştir. Vakfiyelerdeki bilgiler değerlendirilerek tekkelerin ekonomik durumları ve toplum nezdindeki statülerine dair yorumlar yapılmıştır. Konya, Malatya, Sivas, Kayseri, Tokat, Kırşehir, Eskişehir, Uşak gibi şehirlerdeki Evhâdî, Mevlevî, Bektâşî, Ahî, Kalenderî zâviyelerinin faaliyetleriyle, dönemin yöneticilerinden başlayıp sıradan dervişlere kadar her kesimin hayatına bir şekilde tesir ettiği dile getirilmiştir. Tekkedeki gündelik hayat, ibadet ve zikir törenleri, ziyaretler ve ziyaretçiler, yemek ve sofrada kullanılan eşyalar,

boşalan tekkelere şeyh tayinleri, tarikatlar arası rekabet ve gerginlikler vb. pek çok konuda menâkıbnâmelerin değerlendirilmesi gereken önemli bilgiler ihtiva ettiği görülmektedir (s. 325-372).

Kitabın **dördüncü** ve son **bölümü** “Tasavvufî Zümrelerin Gayrimüslimlerle İlişkileri ve İhtida olayları” adını taşımaktadır. XIII. Yüzyılın, farklı din ve mezhebe ait insan grubunun Anadolu’daki toplumsal mozaîği göz önüne alınarak sûfî büyüklerin menkıbelerinden verilen örneklerle onların farklı din mensuplarıyla ilişkileri ve bu din mensuplarına müsmahaları sebebiyle ihtida olaylarına işaret edilmiştir. Bu konuda farklı bir tutum içinde olan İbnü’l-Arabî’nin, diğer dinlerin özüne bakışı ve bütün müsamahasına rağmen dönemin hükümdarına Hıristiyan tehdidini hatırlatıp ihtiyatlı olmasını hatırlatmasında muhtemelen henüz sıcaklığı hissedilen Haçlı Seferleri’nin etkisi olmalıdır.

Evhâdüddîn Kirmânî, Baba İlyas, Hacı Bektaş-ı Velî ve Mevlânâ Celaleddîn’den nakledilen menkıbelerde, başka din mensuplarının onların kendilerine olana saygı ve müsamahaları sayesinde Müslüman oldukları görülmektedir. İhtidaların bir kısmında sûfî büyüklerinin kerâmet izhar etmesi de esasen tasavvufta kerâmetin nerede ve ne şekilde gösterildiğine delil olması bakımından dikkate değerdir. İhtida hareketlerinde mezhep taassubundan uzak İslam anlayışının, tasavvufî İslam anlayışının mühtedileri birden bire kendi inanç ve kültür çevrelerinden koparıp tedirginlik yaşamalarına sebep olmadan, eski inançlarını da belli oranda içinde barındıran bir anlayışın etkisi olduğu ifade edilmiştir.

Bu bölümde dikkat çeken bir taraf, sûfî zümrelerin Moğollarla olan nispeten iyi ilişkileri, Moğolların Müslüman olmalarında ön ayak olduklarına dair menkıbelerin çokluğudur. Benzer şekilde Hacı Bektaş-ı Velî ve Mevlânâ hakkında ihtida meselesinde pek çok menkıbenin varlığı bunların diğer din mensuplarıyla yakın ilişkide olduklarını göstermektedir (s. 375-399).

Sonuç olarak XIII. Yüzyıl gibi tasavvufî kişilik ve zümrelerle oldukça zengin ve renkli bir dönemi, -menâkıbnâmeleri esas almakla birlikte- geniş tarihî kaynak ve malzemeye istinat ederek ortaya koyma konusunda, araştırmacının amacını büyük oranda gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Kitaptaki anlatım ve üsluptaki canlılık ve akıcılık, dilbilgisi ve imlâdaki dikkatli ve titiz tavır, takdir edilmesi gereken hususlar olarak göze çarpmaktadır. Rauf Kahraman Ürkmez, ciddî emek ürünü olan bu çalışması sebebiyle takdir ve teşekkürü hak etmektedir.

TÜRKMENCENİN SESLERİ VE YAZIMI ÜZERİNE

Azmun, Yusuf (2021). *Türkmencenin Sesleri ve Yazımı Üzerine*. İstanbul: Kutlu Yayınevi, ISBN: 978-625-7665-66-7, 205 s.

Sebahat ARMAĞAN *

Türkmen sözcüğünün “*Dîvânu Lugâti’t-Türk*”te Oğuz sözcüğü ile aynı anlamda kullanıldığı bilinmektedir. Sözcüğün anlamı ile ilgili olarak *Türk-mânend ‘Türk’e benzer’, büyük Türk, öz Türk, iman etmiş Türk* gibi farklı görüşler bulunmaktadır.

Türkmen Türkçesi, Oğuz Grubu Türk lehçelerinin Doğu kolunda yer almaktadır. Türkmen Türkçesi, lehçeye özgü ses bilgisi özelliklerinin bulunması, arkaik unsurları barındırması ve Doğu Türkçesinden etkilenmiş olması ile Türkoloji çalışmalarında yerini almıştır. Kaşgarlı Mahmud ile başlayan ağız, şive ve lehçe çalışmaları, XX. yüzyılda hız kazanmıştır. Samoyloviç ve A.P. Potseluevkiy ile başlayan Türkmen Türkçesi çalışmaları ise günümüze kadar devam etmiştir. Akademik çalışmalar ve ders kitabı niteliğinde olan bu çalışmaların bir kısmı yerli, bir kısmı yabancı kaynaklıdır.

1939 yılında Gumbedikâvus’ta (Horasan bölgesinde) dünyaya gelen ve İran Türkmenlerinden olan Yusuf Azmun, 23 Mayıs 2017 tarihinde gerçekleşen 8. Uluslararası Türk Dili Kurultayı’nda “Türk Diline Üstün Hizmet Ödülü”ne layık görülmüştür. Yusuf Azmun’un her ne kadar Türkmen Türkçesi ve Mahtumkulu hakkında çeşitli çalışmaları olsa da “Dede Korkut’un Üçüncü Elyazması” kitabını yayımladıktan sonra, yazarın adından daha fazla söz edilmeye başlanmıştır. Kitap tanıtımı olarak Yusuf Azmun’a ait bir çalışmanın seçilmesinde bunun da etkisi vardır.

Kutlu Yayınevi tarafından 2021 yılında ilk baskısı yapılan “Türkmencenin Sesleri ve Yazımı Üzerine” adlı eser; Yusuf Azmun tarafından kaleme alınmıştır. Yusuf Azmun’un Türkmen Türkçesi üzerine pek çok akademik çalışması vardır. Bunlar; ağız, ses bilgisi ve söz dizimi alanlarında hazırlanan çalışmalardır:



* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. ORCID: 0000-0001-2345-6789. sebahat.armagan@gop.edu.tr

Azmun, Y. (1978). İran Türkmencesi bir Yomut ağzı. *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi)* Volume2, Center for Middle East Studies of Harvard University, 1-46.

Azmun, Y. (1983). *Ana çizgileriyle Türkmence dilbilgisi, I C.* (Ses Bilgisi). Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Azmun, Y. (1990). Türkmence asli ve dolaylı uzun ünlüler. *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi)* Volume 14, Center For Middle East Studies of Harvard University, 75-94.

Ahmet Bican Ercilasun, Kutlu Yayınevi'nin sitesinde, "Azmun'un kitabını okuduğum zaman o güne kadar bilmediğim birçok sırrı öğrendim... Bir Türkmensahra Türkmen'i olan sınıf arkadaşım Yusuf Azmun bence ilmî hayatının en önemli eserini ortaya koymuştur." sözleri ile eseri değerlendirmiştir.

Türkmen bilim adamı Ağacan Geldiyeviç Babayev'e ithaf edilen eserin ilk sayfasında Mahtumkulu'nun şu dörtlüğü verilmiştir:

"Mağtımğulı, sözle herne bilenin
Özüne kemlik bil aytaman ölenin,
Taraşlap şağlatgıl köñle gelenin,
Senden soñkulara yadıgär bolar!" (s. 3).

Eser; "Sunuş", "Önsöz", "Giriş", "Türkmen Alfabeti", "Kısaltmalar", "Transkripsiyon İşaretleri" bölümleri dışında "Türkmen Alfabetinde Harflerin Ses Değerleri ve Bunlarla İlgili Bazı Önemli Ses Değişimleri", "Türkmen Ünlüleri Hakkında Önemli Bilgiler ve Sözcüklerde Aslı ve Dolaylı Ünlüler", "Aslı Uzunluklar", "Metinler", "Türkiye Türkçesine Aktarımı", "Türkmencenin Yazım Kuralları", "Birleşik Sözcüklerin Yazımı", "Eklerin Yazımı", "Büyük Harflerin Yazımı" ana bölümlerinden oluşmaktadır.

Yusuf Azmun, eserin "Giriş" bölümünde; Türkmenler, Türkmen boyları, Türkmen Türkçesinin özellikleri, Türkmen Türkçesinin ağzları, Türkmen edebiyatı ve alfabe konusu hakkında kısa bilgiler vermiştir.

Eserin "Türkmen Alfabetinde Harflerin Ses Değerleri ve Bunlarla İlgili Bazı Önemli Ses Değişimleri" adlı bölümünde; Türkmen Türkçesinin seslerinin tamamı, bu seslerin geçirdiği ses bilimsel değişimler ve sesler; telaffuz özellikleri ile birlikte değerlendirilmiştir.

Eserin "Türkmen Ünlüleri Hakkında Önemli Bilgiler ve Sözcüklerde Aslı ve Dolaylı Ünlüler" adlı bölümünde; Türkmen Türkçesinin ünlüleri ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu bölümde, Türkoloji'de güncelliğini koruyan uzun ünlüler konusu üzerine ayrıntılı bilgiler vardır. Ayrıca bu bölümde, *Yomut ve Teke* ağzlarından örnek sözcükler de karşılaştırılmıştır.

Eserin "Aslı Uzunluklar" adlı bölümü, iki alt başlığa ayrılmıştır: "Uzun Ünlülerin Bazı Ünsüzlere Etkisi" ve "Türkmencede Dolaylı Ünlü Uzunluğu" Bu bölümde; aslı uzunluklar, sestüş sözcüklerdeki uzunluklar, uzun ünlülerin ünsüzlere etkisi ve ikincil uzun ünlülerin ortaya çıkış nedenleri irdelenmiştir. Ayrıca, işaret zamirlerine eklenen

iyelik eklerinin önündeki ünlünün uzaması, uzun ünlülü ekler bu bölümde incelenmiştir. Arapça ve Farsça sözcüklerdeki ses değişimleri, Arapça sözcüklerin Türkmencede belli bir düzen içinde değişmesi, yabancı kökenli sözcüklerde /p/ sesinin /m/ sesine dönüşmesi, Türkmen edebî dilinde yaygın olarak kullanılan ve fonetik, morfolojik ve semantik değişikliğe uğrayan bazı yabancı sözcüklerin listesi, yanlış kullanılan sözcükler, ünsüz uyumsuzluğu ve benzeşme, Türkmençe sözcüklerin telaffuzunda ses değişimleri gibi konular; bu eseri diğer çalışmalardan ayıran hususlardır.

Eserin “Metinler” adlı bölümünde, seslerin yan yana geldiğinde meydana gelen değişim anlatıldıktan sonra, örnek metinlerin okunuşu ve Türkiye Türkçesine aktarımı açıklamalı bir şekilde verilmiştir. Metinlerin okunuşları, konuşma dilinde seslerin uğradığı değişim, koyu yazılarak gösterilmiştir. Bu da Türkmen Türkçesi çalışmalarında bu eseri diğerlerinden ayıran bir özelliktir.

Kitap, yazarın “*Türkmen Türkçesinin en karmaşık konusu*” (9) dediği yazım kılavuzu ile son bulmuştur. “Türkmencenin Yazım Kuralları”, “Birleşik Sözcüklerin Yazımı”, “Eklerin Yazımı”, “Büyük Harflerin Yazımı” adlı bölümlerde yazım konusu işlenmiştir.

Türkmen Türkçesinin ses bilgisel özellikleri üzerinde ayrıntılı olarak durulan bu çalışma, Türkmen Türkçesinin anadili olan bir yazar tarafından Türkiye Türkçesi ile yazılmış olması bakımından önemlidir. Yusuf Azmun, eserin Önsöz’ünde “*Türkmencenin ses değişikliklerini duyabilmek için ya Türkmen olmak ya da uzun süre Türkmenistan arasında yaşamak gerekir. Bazen Türkmenceyi çok iyi konuşanlar bile bu dildeki ses değişmelerini duyamayabilirler. Benim anadilim Türkmence. Ailemde başka dil konuşulmazdı, ailem başka dil bilmezdi, ailemin diğer fertleri de Türkmenceyi çok iyi konuşurlardı.*” (s. 9) demektedir. Bu çalışmayı diğerlerinden ayıran diğer bir husus, uzun ünlülerin ayrıntılı bir şekilde ele alınması ve örnek metinlerde okunuşta ortaya çıkan ses değişimlerinin verilmesidir. Ayrıca eserin sonunda verilen yazım kılavuzu, Türkmen Türkçesi üzerine çalışma yapanlara önemli bir rehber niteliğindedir.

“Türkmencenin Sesleri ve Yazımı Üzerine” adlı çalışma, Türkmen Türkçesi araştırmaları için hemen hemen her araştırmacının başvuracağı temel bir kaynak olma özelliği göstermekte olup eser, Türkmen Türkçesinin ses bilgisini anlamak için önemli bir kaynaktır.

KAYNAKÇA

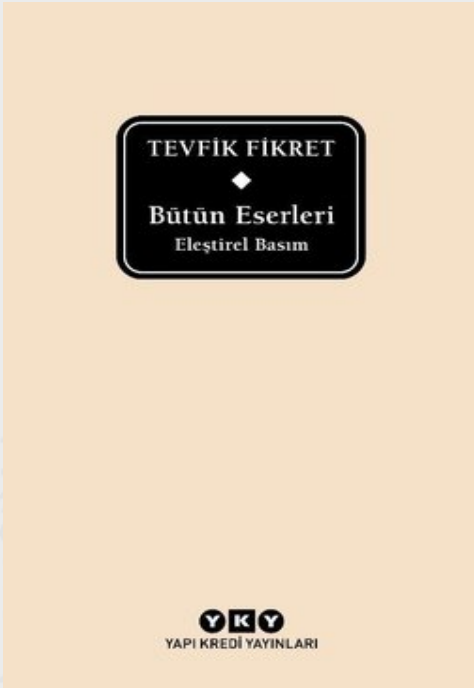
Erişim adresi: <https://kutluyayinevi.com/magaza/urun/turkmencenin-sesleri-ve-yazimi-uzerine-yusuf-azmun/>

Azmun, Y. (2021). *Türkmencenin sesleri ve yazımı üzerine*. İstanbul: Kutlu Yayınevi.

TEVFİK FİKRET - BÜTÜN ESERLERİ - ELEŞTİREL BASIM

Polat, Nâzım Hikmet (2021). *Tevfik Fikret – Bütün Eserleri – Eleştirel Basım*,
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ISBN: 978-975-08-5175-9, 1751 s.

Merve AKBAŞ*



Edebiyat-ı Cedide Hareketinin yoğun kalem faaliyetlerinin Tevfik Fikret'in *Servet-i Fünun* dergisinin dört yıllık idare sürecinde (1896-1900) gerçekleşmesi bir tesadüf değildir. Bu dergi etrafında toplanan şair ve yazarlarla birlikte Türk edebiyatı yeni bir hamleyle başlamıştı ve bunun mimarı Fikret idi. Bu itibarla Edebiyat-ı Cedide şiiri denildiğinde akla gelen ilk isim çoğunlukla Tevfik Fikret'tir. Türk şiirine hem biçim hem de dil ve üslup bakımından getirdiği yeniliklerle kendinden sonraki şiir hareketlerini de etkilemiştir.

İsmail Hikmet Ertaylan'dan Ahmet Hamdi Tanpınar'a, Mehmet Kaplan'dan Kenan Akyüz'e, Kaya Bilgegil'den Asım Bezirci'ye dek pek çok yazar, akademisyen ve edebiyat araştırmacısı Tevfik Fikret'in hayatı ve eserleri üzerine çalışmış, çok sayıda eser vermiştir. Beşir Ayvazoğlu, 2019 yılında yayımlanan *Fikret: Kendi Cevvim-Kendi Eflakimde Kendim Tairim* isimli kitabında Fikret'in bugüne kadarki en kapsamlı biyografisini Türk edebiyatına kazandırmıştır. Doç. Dr. Furkan Öztürk'ün 2020 yılında basılan *Rübâb-ı Şikeste: Eleştirel Basım*'ı da *Rübâb-ı Şikeste* üzerine yapılan çalışmalar içinde en iyisidir. Fikret'in şiirleri, makaleleri ve hikâyeleri ayrı ayrı kitaplar olarak yayımlanmıştır. Fakat ortada "külliyyat" denebilecek bir çalışma bulunmuyordu. Prof. Dr. Nâzım Hikmet Polat'ın oluşturduğu külliyyatta ise birçok süreli yayın taranarak farklı imzalarla Fikret'in kaleminde çıkan şiir, hikâye, mense, deneme, makele mektup ve resmî yazı gibi tüm metinler (bir satır, bir mısra bile) toplanıp çeşitli notlarla kronolojik sıralamayla verilmiştir. Edisyon kritikli neşir, okurlara şairin yazıp çizdiklerinin muhtelif baskıları arasındaki tüm farkları görme imkânı sunmuştur.

Eserin "Önsöz"ünde çalışma ilkeleri 28 maddede açıklanmaktadır. Dikkatle bakıldığında kitabın bütünüünün hazırlık sürecinde benimsenen bu ilkelerle tutarlılığı göze çarpmaktadır. Bu listenin aynı zamanda okura rehberlik sağlama işlevi de vardır.

* Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. ORCID: 0000-0003-3635-3361. merve.akbas@hbu.edu.tr.

Öyle ki 8, 9, 10, 11 ve 12. maddeler, metinlerin farklı baskılarının kitap içinde nasıl yerildiğini (sıralamada ilk, metni vermede son yayımın esas alınışı) ve tarihsiz metinlerin külliyata alınırken hangi ölçülere tabi tutularak uygun görülen sıralara yerleştirildiğini açıklamaktadır. Tarihsiz metinlerin sıralamaya alınmasında hakikaten büyük bir emek verildiği aşikârdır. Zira şairin bütün yazıp çizdikleri, süreli yayın faaliyetleri ve biyografisi dikkate alınarak metinlerin incelikle tarihlendirildiği görülmektedir.

Polat, kitabın hazırlık sürecinde Fikret'in kalem faaliyetinin bulunduğu tüm süreli yayınları taramış; külliyata kazandırdığı yeni metinlerle şairin sanat hayatının bilinenden yaklaşık bir buçuk yıl önce başladığını ispatlamıştır. Bu yeni bilgi, çalışmanın en kıymetli özelliklerinden biridir. Ayrıca resmî yazışma ve mektupların sayısı önceki çalışmalarda 11 iken bu kitapla birlikte 63'e ulaşmıştır (s. 30).

Kitapta Önsöz'den sonra altı ana başlık bulunmaktadır. "Tevfik Fikret ve Eserleri Üzerine Kısa Notlar", şairin ailesinin, eğitim ve meslek hayatının, kalem faaliyetlerinin ayrıntılarıyla anlatıldığı bölümdür. Biyografik bilgilerin bulunduğu bu sayfalar arşiv belgeleri ve bu belgelerin görüntüleriyle zenginleştirilmiştir.

"Edebî Şahsiyetinin Gelişim Sahfaları" başlıklı ikinci bölümde, Mehmet Kaplan, İsmail Hikmet Ertaylan, Kaya Bilgegil ve Kenan Akyüz'ün çalışmaları değerlendirilerek Fikret'in sanat hayatı "1. Başlangıç yılları (1883-1896)", "2. Edebiyat-ı Cedide yılları (1896-1901)", "3. Edebiyat-ı Cedide Sonrasında (1901-1915)" şeklinde üç devrede incelenmiştir.

"Fikret'in Türkçeye Yedigârları" başlığı altında "1883-1915 arasında (32 yıl) onun kaleminden çıktığı tespit edilebilen toplam 567 metin" (s. 91) tarih sırasına, adına ve ilk yayım yerine göre üç fihristte sıralanmıştır. Ardından şiirler, anlatma esasına bağlı metinler, musâhabe ve makaleler, mektuplar ve resmî yazılar olmak üzere dört ayrı tasnif yapılmış, her birinin kronolojik fihristleri ayrı ayrı verilmiştir. Önsöz'de belirtilen usuller doğrultusunda hazırlanan kronolojik sıralamaların tablolarla gösterilmesiyle okurun Tevfik Fikret'in dil ve edebiyat zevkindeki gelişim/değişimleri izleyebilmesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır.

Polat, çalışmasının "Tevfik Fikret Şiirinin Tanıtıcı Vasıfları" başlıklı dördüncü bölümünün giriş paragrafında Fikret'in yalnızca şairliği üzerinde duracağını gerekçesini şu ifadelerle açıklamaktadır:

Tevfik Fikret'in Türk edebiyatındaki yeri ve etkisi, doğrudan doğruya şairliği ile. Edebî kanaatlerini açıkladığı musâhabe ve makaleleri de –hiç şüphesiz önemlidir. Fakat bunların hiçbirinde yeni söylenmiş bir fikre, Fikret sayesinde edebiyat âlemine mal olmuş bir görüşe tesadüf edilemez. 'Lisân-ı Şiir' ve 'Müstezatlarımız' yazıları kısmen bu hükmün dışında tutulabilir. Dolayısıyla onun Türk edebiyatındaki yerine temas edilirken şairliğini dikkate almak doğru ve yeterlidir (s. 209).

Sözü geçen vasıflar 16 madde hâlinde sıralanmış ve teker teker açıklanmıştır:

1. Şiirin alanını genişletmek, 2. İstiare şairi olmak, 3. Sıfat şairi olmak, 4. Şiir-resim münasebeti kurmak, 5. Konuşma üslubuyla yazabilme başarısı, 6. Aruzu kullanmada kusursuzluk, 7. Bir manzumede birden fazla vezin kullanmak, 8. Nazım şeklinin

genişlemesine çalışmak, 9. Şiir cümlesini tek birimin dışına taşımak, 10. Kafiye için kelime bölmek, 11. Konuya göre vezin seçme, 12. Şekil-muhteva uyumu, 13. Kafiye gerçeği işleviyle anlamak, 14. Yeni nazım şekillerini deneme, 15. Hitabet edası, 16. Muhtevada ulvi değerler.

Çalışmanın bu bölümü yalnız bir edebiyat öğrencisi yahut araştırmacısının değil edebiyata meraklı bir okurun da rahatlıkla anlayacağı bir üslupla yazılmıştır. Bu satırlar bilgilendirici olduğu kadar okuyucuya okuma zevki de vermektedir.

“Kaynaklar”, “Tevfik Fikret’in Sağlığında Yayımlanmış Eserleri” ve “Diğer Kaynaklar” olarak iki başlık hâlinde sıralanmıştır. Kaynaklar gözden geçirildiğinde, çalışmanın basılmadan çok kısa süre öncesine dek yayımlanmış kitapların da incelenerek hazırlandığı görülmektedir.

“Metinler” bölümü “I. Kitaplar” ve “II. Kitaplarına Alınmayan Metinler” şeklinde iki ana başlık altında verilmiştir. Fikret’in kitaplarında yer almayan metinler, şiirler ve nesirler olarak ikiye ayrılırken, nesirler de kendi içinde edebî türlere göre üç alt başlıkta (edebî metinler: denemeler, hikâyeler; musâhabeler ve makaleler; mektuplar, resmî yazılar) sıralanmıştır. Metinlerin tamamının sonunda sözlük bulunurken, şiirlerin hemen altında ayrıca aruz vezninin ilgili kalıpları da yer almaktadır. Eserin kıymetli özelliklerinden bir diğeri de epey ayrıntılı hazırlanmış “Dizin”idir.

Yoğun emek mahsulü olduğu anlaşılan bu külliyyatın hacmi düşünüldüğünde eserde göze çarpan birtakım dizgi ve daktiloya dair aksilikler son derece makul seviyededir. Ancak sonraki baskılarda giderilmesine bir katkı sağlamak için şöyle sıralanabilir:

1. “Kitaplarına Alınmayan Metinler” başlığının ilk alt başlığı A. Şiirler iken ikinci alt başlık II. Nesirler olarak numaralandırılmıştır. II.’nin B. şeklinde düzeltilmesi isabetli olacaktır.

2. Metin adına göre ve ilk yayım yerine göre verilen bütün metinler tabloları ile bütün şiirler, musahâbe ve makaleler; mektuplar ve resmî yazılar zaman dizimlerindeki ilk sütunlar “sıra” yerine “sıraa” şeklinde çıkmış ve bu daktilo hatası sözü geçen tablolar boyunca tekrar etmiştir.

3. Rumi ve Hicri ayların kısaltmalarında standart yazım zaman zaman bozulmuştur. Sözelimi Teşrinisani, 93. sayfanın 9. sırasında bulunan metinde önce “TS.” sonra “Ts”, 100. sayfadaki 112 sıra numaralı metinde ise TS şeklinde gösterilmiştir.

4. 116. sayfada bulunan 20. dipnotta Miladi tarih 1989 olarak verilmiştir. Hâlbuki dipnot gösterilen Hicri 1316 tarihinin denk geldiği tarih satırın devamında da yer aldığı gibi 1899 olmalıdır.

5. 76. ve 77. sayfalarda yer alan 57, 58, 59 ve 60. dipnotlarda *Servet-i Fünun*’un 1078. sayısı kaynak gösterilmektedir. Ancak 57 ve 58. dipnotlar ile 59 ve 60. dipnotlarda süreli yayının tarihleri arasında farklılık vardır. Bu dört dipnotun son ikisinde derginin sayısı 1079 olmalıdır.

6. Sözlüklerin kitabın sonunda değil de metinlerin hemen altında yer alışı okur için hayli kullanışlıdır. Fakat üç sayfayı kaplayan veya daha sonraya sarkan metinler için

sözlüklerin aynı ihtiyacı karşılayabildiği söylenemez. Mesela 23 sayfalık “Vâlidelik” (s. 1152-1174) başlıklı hikâyenin sözlük kısmı 1175 ile 1179. sayfalar arasındadır. Okuyucunun söz gelişi 1155. sayfada geçen bir kelime veya tamlamanın günümüz Türkçesindeki karşılığını bulması pek kolay olmasa gerektir. Okuyucu açısından kullanışlı olan, her sayfanın sözlüğe alınması gereken söz servetini aynı sayfa altında görmektir. Fakat bu yolun da –bir sözlük ögesinin geçtiği her bir sayfada tekrarlanması zorunluluğunu ve hacmi kabartma dayatmasından ötürü- çok kullanışlı olduğu iddia edilemez. Bu noktada akla bir başka soru veya çözüm önerisi geliyor: Bütün metinlerin sözlük kısmının kitabın sonuna alınması daha kullanışlı olmaz mıydı? Bir sözcük veya söz grubunun birden fazla anlamı olabileceği ve okuyucuya metindeki bağlam dikkate alınarak ilgili anlamın seçildiği düşünülünce bu yolun da bekleneni getirmeyeceği ortaya çıkar. Sözelimi “Belki, Hayır!..” şiirinde (s. 369-370) “Mütelevvin değil fakat me’yûs” mısraında insanın birbirine zıt iki ruh durumuna işaret edilmiştir. Biri “me’yûs” (ümitsiz), diğeri “mütelevvin” yani gülen yüzünün rengârenk oluşu dikkate alınarak “şen şakrak”lığı, ümitsizliğin zıddı kastedilmiştir. Bu sebeple adı geçen metnin sözlüğünde “mütelevvin”e “şen şakrak” karşılığı verilmiştir (s. 370). Hâlbuki “La Dans Serpantin” şiirinde aynı kelime, “Mahmûr u müzehher, mütelevvin, mütenevvir” (s. 441) mısraında, iki yanındaki “müzehher” (çiçekli) ve “mütenevvir” (ışıklı) sıfatlarından da anlaşılacağı üzere “renkli” anlamında kullanılmıştır (s. 442). Bütün metinler için tek sözlük, bu dikkati ortadan kaldıracaktır. Bu gerekçe ile Polat, kelimeye kullanıldığı metinlerdeki bağlama göre iki ayrı şekilde karşılık vererek okuyucuya yardımcı olmak istemiştir.

Bunların dışında kitabın çalışma ilkelerinin 20. maddesinde kelimelerin yazımında esas alınan ölçü bildirilmiştir. Elbette aruz için uzun ünlülerin, ayın ve hemzelerin gösterimi esastır. Ancak Hicri ve Rumi ay isimlerinin terkipler şeklinde verilmesi böyle bir gerekliliğe tabi değildir. Belki sonraki baskılar için bu öneri dikkate alınabilir.

Prof. Dr. Nâzım H. Polat’ın Tevfik Fikret’in dağınık hâldeki külliyyatını bir araya getirdiği bu çalışmasının basımı emekliliğinin birkaç ay öncesine rastladı. Yeni Türk Edebiyatı sahası hocasının, hayatının bu yeni devresinde daha nice şair ve yazarın külliyyatını bir araya getirerek edebiyatımıza katkı sağlayacağından kuşku yoktur.

KAYNAKÇA

Polat, N. H. (2021). *Tevfik Fikret – bütün eserleri – eleştirel basım*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.